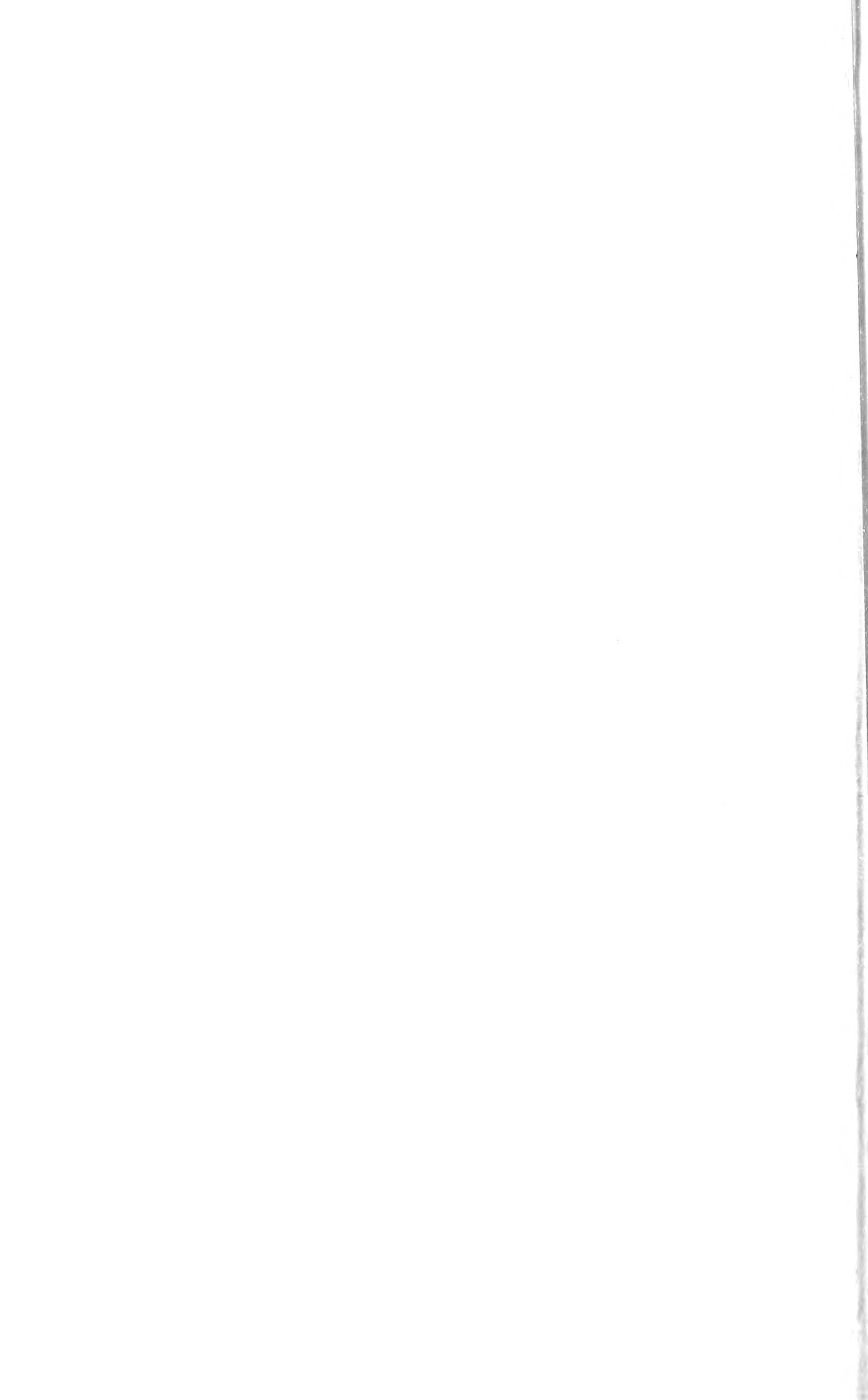
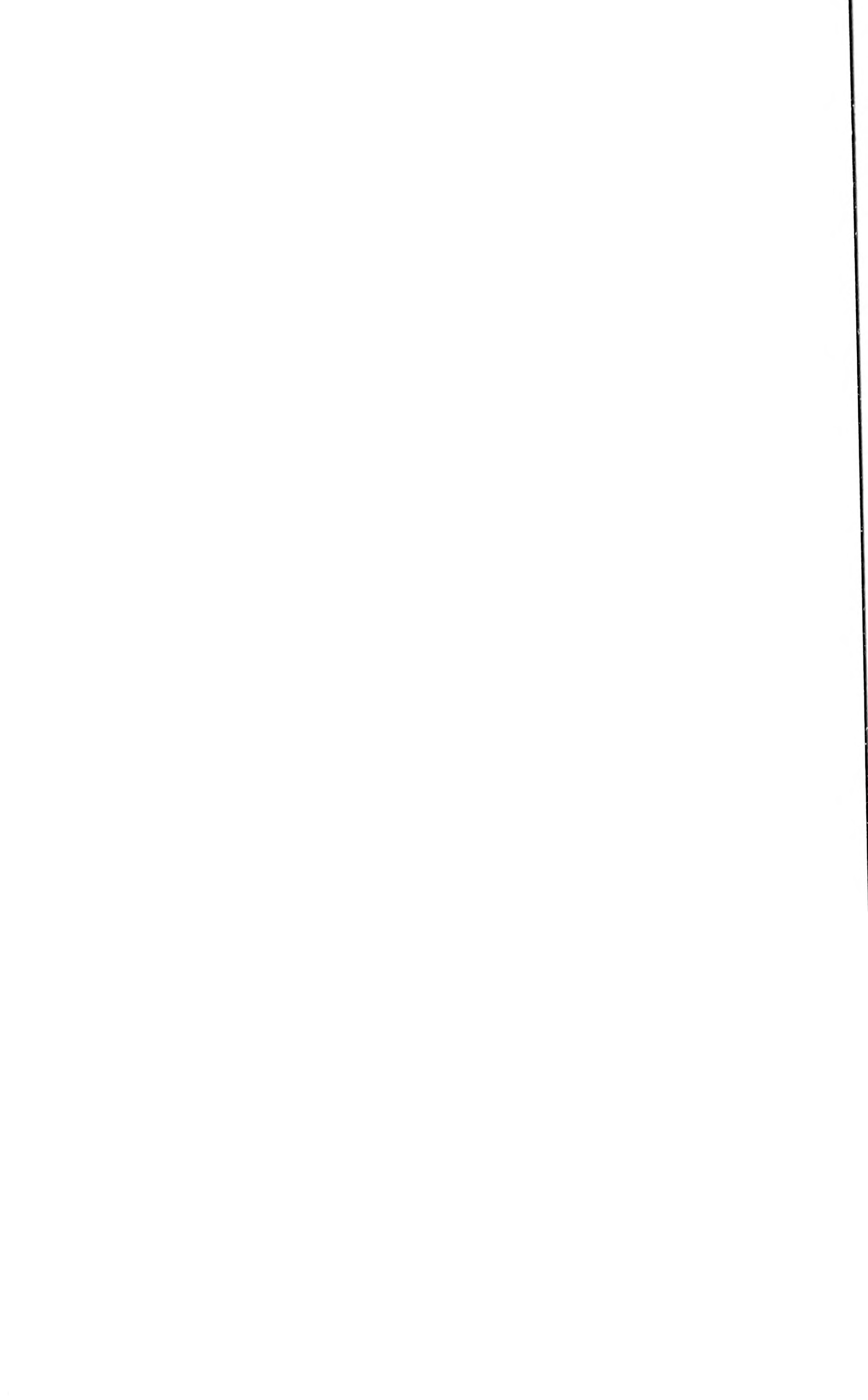
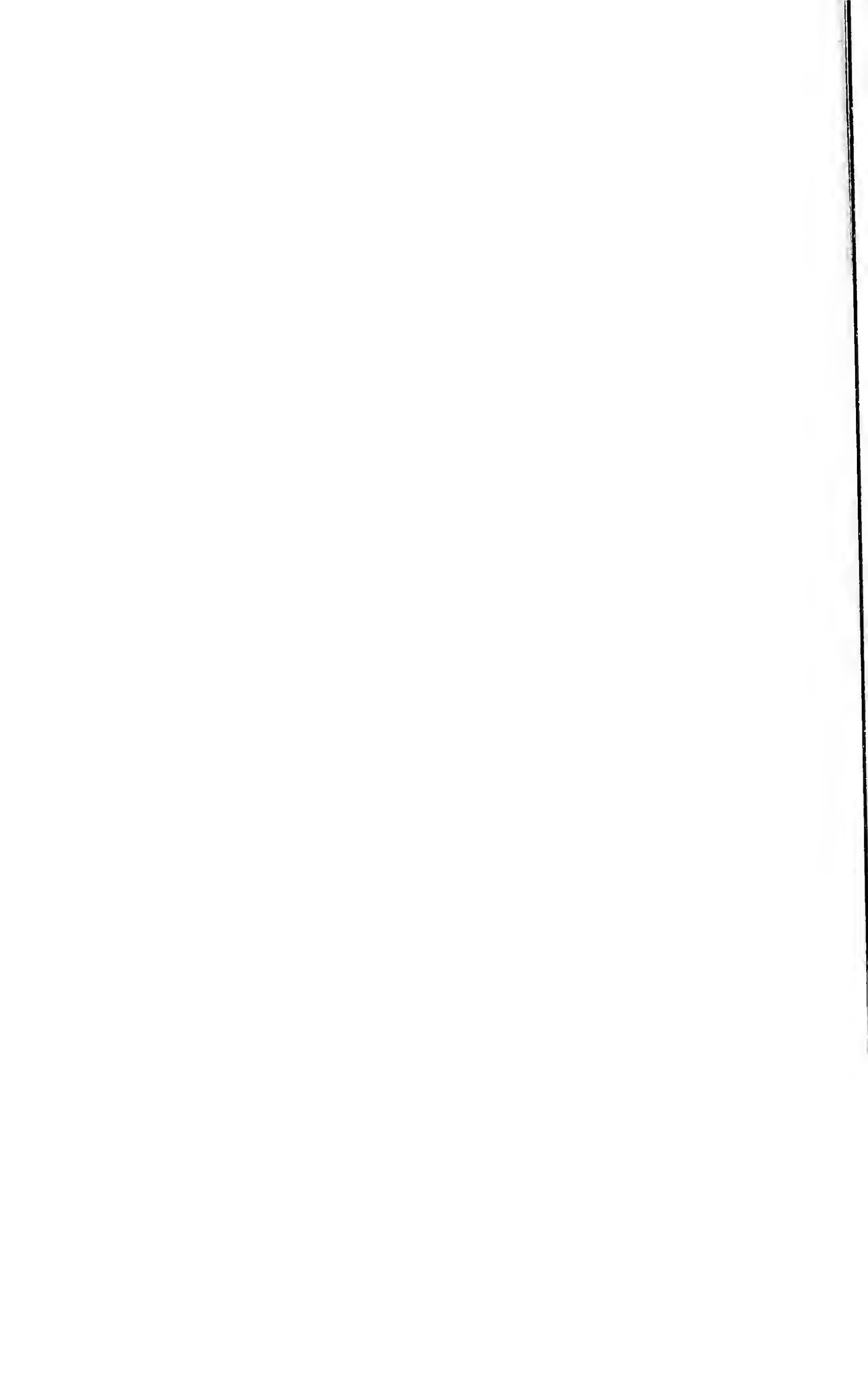










Archiv

für

Philosophie

in Gemeinschaft mit

Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Paul Natorp,
Christoph Sigwart und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

Erste Abtheilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Berlin.
Druck und Verlag von Georg Reimer.
1899.

Archiv

für

Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Paul Natorp,
Christoph Sigwart und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

Band XII.

Neue Folge.

V. Band.

Berlin.
Druck und Verlag von Georg Reimer.
1899.

Inhalt.

Jahresbericht
über
sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

Archiv für Philosophie.

I. Abtheilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XII. Band 1. Heft.

I.

Untersuchungen über Platos Phaedrus und Theaetet.

Von

Paul Natorp in Marburg.

(Erstes Stück.)

Wer[1]) vor etwa zehn Jahren über Grundabsicht und Abfassungszeit des Phaedrus zur Klarheit kommen wollte, hatte sich noch mit der von Autoritäten wie Usener und von Wilamowitz verteidigten Annahme auseinanderzusetzen, dass die Schrift schon zu Lebzeiten des Sokrates (403) verfasst sei. Der Stand der Frage ist seitdem stark verändert. Eine wachsende Schaar von Forschern, gewappnet mit der neuen blinkenden Rüstung der Sprachstatistik, behauptet die Abfassung der Schrift frühstens um 380. Bereits hat, unter förmlicher Lossagung von seiner früheren Meinung, von Wilamowitz (Hermes XXXII 102) dieser Ansetzung zugestimmt; desgleichen Gompertz, dem noch 1887 (Platonische Aufsätze) die klare Beziehung des Phaedrus zur Sophistenrede des Isokrates so viel galt, dass er dem damals schon bekannten Widerspruch der Stilgründe durch die Annahme einer zweiten Ausgabe der Schrift etwas künstlich aus dem Wege ging, hat jetzt (Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik, N. F. CIX 174) vor den beweisenden Zahlen

---

[1]) Wie der Verf. im Philologus N. F. II, 428—449. 583—628.

gänzlich die Waffen gestreckt: und es steht nichts andres zu erwarten, als dass mancher, der bis dahin noch schwankte, durch die entschlossene Umkehr zweier Forscher solchen Ranges sich bestimmen lassen wird.

Auf noch stärkeren Widerstand muss gerüstet sein, wer es gegenwärtig noch wagt, an Zellers Datierung des Theaetet auf die Zeit des korinthischen Krieges festzuhalten. Von den beiden Fortsetzungen der Schrift nämlich, dem Sophisten und Staatsmann, scheint durch Sach- und Sprachgründe gleich zwingend bewiesen, dass sie erst nach dem Phaedo, dem Gastmahl, dem Staat verfasst sind. Nun kann zwar Plato, als er den Theaetet schrieb, an jene Fortsetzungen erweislich noch garnicht gedacht haben[2]). Aber doch scheint es am natürlichsten, die drei sachlich zusammenhängenden, von Plato selbst zu einer Trilogie vereinigten Schriften auch zeitlich nahe bei einander liegend zu denken. Und wenn allerdings der Parmenides zwischen den Theaetet und seine Fortsetzungen zu fallen scheint, so wird gerade durch ihn die Verbindung zwischen Theaetet und Sophist um so fester geknüpft. Im Theaetet nämlich (183 sq.) wird sehr bestimmt eine Auseinandersetzung mit dem Eleaten als eine der nächsten Aufgaben von Plato voraus bezeichnet, und die jedenfalls nur zum Zweck der Gesprächseinkleidung ersonnene Begegnung des ganz jungen Sokrates mit dem greisen Parmenides ist wohl schon hier bloss als Einkleidung, nämlich des geplanten Gesprächs aufzufassen[3]).

[2]) Die Absicht einer Fortsetzung folgt nicht nur nicht aus den Schlussworten des Dialogs (ἕωθεν δεῦρο πάλιν ἀπαντῶμεν), wie die ähnlichen Schlüsse des Prot. und Crat. (man wolle sich „ein andermal wieder“ sprechen), namentlich aber des Lach. (αὔριον ἕωθεν ἀφίκου οἴκαδε) beweisen, sondern eine solche Absicht wird völlig ausgeschlossen 1) durch das Eingangsgespräch: Euklid weiss nur von einer Unterredung, geführt zwischen Sokrates, Theaetet und Theodor; 2) durch die Zeitbestimmung (210 d, cf. 142 d): das Gespräch soll stattgefunden haben am Tage der Verurteilung des Sokrates, unmittelbar vor der Gerichtsverhandlung. Diese Zeitbestimmung, sowie die ganze Fiction der Aufzeichnung des Gesprächs durch Euklid, wird im Soph. und Polit. völlig ignoriert: sie mussten ignoriert werden, wenn die Anknüpfung überhaupt möglich sein sollte.

[3]) Ebenso mag wohl die Beziehung auf die Begegnung des Sokrates mit Gorgias im Meno 71 c den Dialog Gorgias voraus ankündigen.

Der Parmenides aber gehört sachlich notwendig zusammen mit dem Sophisten, und dieser Zusammenhang wird ebenfalls von Plato selbst bemerklich gemacht durch die klare Zurückbeziehung auf den nunmehr vorliegenden Dialog Parmenides im Sophisten 217c. Damit ist nicht nur[4]) die Reihenfolge Theaetet-Parmenides-Sophist gesichert, sondern es ist auch Lutoslawski[5]) zuzugeben, dass die unmittelbare Aufeinanderfolge dieser drei Schriften insoweit den grössten Schein für sich hat. Wenn nun überdies die Sprachkriterien (nach Lutoslawski wie nach Ritter u. a.) dem Theaetet die gleiche Stellung anzuweisen scheinen, so werden voraussichtlich recht viele hiermit die Frage für erledigt halten, auch ohne Ueberwegs und Rohdes Deutung der Zeitbeziehungen im Proöm des Theaetet und der Einlage 172 ff., ja selbst trotz mancher Einwände, die sich gegen diese Deutungen erheben lassen. Ueber die dem Philosophen freilich wichtigste Frage, ob sich bei der gedachten chronologischen Ansetzung ein begreiflicher Entwicklungsgang der platonischen Philosophie ergiebt, werden wohl die wenigsten sich Kopfzerbrechens machen. Das Urteil darüber gilt einmal für hoffnungslos subjectiv, gegenüber der unzweifelhaften Objectivität der Sprachgründe. Uebrigens wird man auf Jackson, Campbell, Lutoslawski u. a. hinweisen, denen die philosophische Entwicklung Platos sogar begreiflicher nach dieser als etwa nach Zellers Ansetzung erschien.

Indessen, es bleiben ernste Zweifel zurück. Ihre Darlegung an dieser Stelle verfolgt in erster Linie das Interesse, ein mehr methodisches Vorgehen in diesen Untersuchungen, so viel möglich, zu befördern. Eine wahre Hypothese wird, nach Keppler, daran erkannt, dass sie sich allseitig bewährt (undiquaque vera est). Es kann nur fördern, wenn auf Seiten einer Frage hingewiesen wird, denen die zur Zeit geltenden Hypothesen nicht genügen; wenn Fehler der Methode aufgedeckt werden, die, falls auch das allgemeine Resultat richtig sein sollte, doch Irrtümer im einzelnen unausbleiblich nach sich ziehen.

---

[4]) Wie ich schon früher vertreten habe, Philos. Monatsh. XL, 68.
[5]) The Origin and Growth of Plato's Logic. 1897. S. 409.

I. Sprach- und Form-Kriterien.

A. Die Methode.

Da es an erster Stelle die Sprachstatistik ist, die den Umschwung der Ansichten über Phaedrus und Theaetet herbeigeführt hat, so ist, bevor auf den Sachgehalt beider Schriften eingegangen wird, eine Verständigung über die Beweiskraft der Sprachkriterien überhaupt und für die zeitliche Stellung dieser beiden Schriften insbesondere anzustreben.

Es ist das Verdienst Lutoslawskis [6]), durch zusammenfassende Vorführung des seit mehr als fünfzig Jahren in einer grossen Zahl von Einzelarbeiten nach und nach aufgeschichteten Materials den chronologischen Schlüssen aus Stilerscheinungen eine unvergleichlich breitere Grundlage gegeben, zugleich das Verfahren dieser Schlüsse einer ernsten Prüfung vom logischen Standpunkt unterworfen und auf Grund derselben an weit genauere Bedingungen gebunden zu haben, als man bis dahin für ausreichend hielt. Als das Fundament aller Schlüsse der Sprachstatistik lässt sich bezeichnen die allgemeine Voraussetzung der Gesetzlichkeit des Zufälligen. Es ist zufällig, das heisst hier: von der zeitlichen Stellung der verglichenen Schriften jedenfalls nicht allein abhängig, ob diese oder jene einzelne sprachliche oder stilistische Erscheinung in diesem oder jenem Werke Platos vorkommt oder nicht, und ob einmal oder öfter. Aus keiner einzelnen solchen Beobachtung dürfte überhaupt ein chronologischer Schluss gezogen werden. Aber es ist nicht im gleichen Sinne zufällig, wenn aus einer Reihe von sage 500 Stilerscheinungen eine von zwei an Umfang etwa gleichen Schriften eine doppelt so grosse Zahl als eine andre aufweist, oder besser noch, eine doppelt so grosse Zahl gemein hat mit einer dritten, deren zeitliche Stellung bekannt ist. Zu einem solchen gemeinsamen Vergleichspunkt eignen sich unter Platos Schriften besonders die Gesetze, wegen ihrer unstreitigen Stellung am Ende der schriftstellerischen Laufbahn Platos, und zugleich wegen ihres

[6]) Im schon citierten Werk, Kap. III. Vgl. den Auszug von P. Meyer, Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik. CX, 171ff.: und m. Recension, Preuss. Jahrbb. XCIII 347.

Umfangs. Auf diese Grundlage hat Lutosławski, hauptsächlich angeregt durch die seit 1867 vorliegenden, aber fast unbeachtet gebliebenen Beobachtungen Campbells[7]) über den Wortschatz Platos, die sprach-statistische Untersuchung der platonischen Werke gestellt. Das war methodisch richtig. Es durfte, ja musste zunächst zu Grunde gelegt werden, dass, nicht in dieser oder jener Einzelerscheinung, wohl aber im Ganzen der sprachlichen Erscheinungen, zwei Schriften, die sich zeitlich nahe stehen, mehr mit einander gemein haben werden, als zwei fern auseinanderliegende. Mögen im einzelnen besondere Absichten oder sonstige die allgemeine Regel durchkreuzende Umstände vielfach walten, weit das Meiste doch, musste man annehmen, schreibt ein Schriftsteller so und nicht anders, weil er zur Zeit so zu schreiben gewohnt ist. Und da nun die Schreibgewohnheit sich ändert, so ist es die einfachste, also zuerst zu versuchende Annahme, dass diese Aenderung, wiederum nicht in jeder Einzelheit, aber wohl im Ganzen der Erscheinungen stetig ist und eine bestimmte Richtung einhält. Dass ein früherer, dann abgekommener Gebrauch später wieder aufgenommen wird, kommt in einzelnen Fällen sicher vor, aber es kann nicht die Regel sein, die in der Masse der Fälle zu zweifellosem Ausdruck kommen muss. Also war es richtig, nachdem erst ein zulänglicheres Material zusammengebracht war, die Schlüsse daraus vorerst unter der Annahme gradliniger Stilentwicklung abzuleiten.

Allein es war darum nicht auch voraus sicher, dass die Thatsachen diese Annahme durchweg bewahrheiten würden. Und das ist nun mein Einwand: die Thatsachen haben sie nicht, jedenfalls nicht durchweg bewahrheitet. Die auf Grund eben jener Voraussetzung angestellte Untersuchung hat im Gegenteil für eine Reihe von Fällen die Stilentwicklung Platos als keineswegs gradlinig schon jetzt herausgestellt, und wird sie, glaube ich, in noch weiterem Umfang so herausstellen. Plato ist weit mehr, als man angenommen hat, bewusster Stilkünstler. Die Abweichung betrifft aber, neben einigen anderen Schriften, ganz besonders den Phaedrus. Unter

---

[7]) Einl. zu dessen Ausg. des Soph. und Polit. (Oxford 1867.)

der Annahme gradliniger und stetiger Aenderung würde der Phaedrus nach zahlreichen und wichtigen Stilerscheinungen eine Stellung erhalten, die nach keiner annehmbaren Hypothese richtig sein kann: er käme nämlich ganz in die Nähe der Gesetze, wenn nicht gar nach diesen zu stehen, während auch die ihn bisher am weitesten hinabrücken, ihn immer noch durch mindestens sieben Schriften: Theaetet, Parmenides, Sophist, Staatsmann, Philebus, Timaeus und Critias, von den Gesetzen, als letztem Werk Platos, getrennt zu denken durch die zwingendsten Gründe genötigt sind.

Die methodische Bedeutung der Frage rechtfertigt wohl ein genaues Eingehen. Es soll zuerst an einem, dem stärksten und in der fraglichen Beziehung lehrreichsten Beispiel, dem des platonischen Wortschatzes, das Gesagte ausführlich bewiesen und im Anschluss daran die allgemeinen Fragen der Methode zum Austrag gebracht, dann die sämmtlichen von Lutoslawski zusammengetragenen Stilkriterien einer Nachprüfung auch im einzelnen unterworfen werden.

Schon dem ersten Forscher, der das sprachstatistische Verfahren auf die Chronologie platonischer Schriften planmässig anwandte, Lewis Campbell, konnte sich, da er gerade den Wortschatz ins Auge fasste, der eben ausgesprochene Thatverhalt nicht ganz verbergen: doch sah er ihn noch nicht in seiner vollen Stärke vor Augen und ermass daher nicht seine Tragweite. Eine Nachprüfung und Ergänzung seiner Zählungen wird ihn im ganzen Umfang ans Licht bringen.

Die bezüglichen Untersuchungen Campbells erstreckten sich 1. auf das Vorkommen seltenerer Wörter in den einzelnen Schriften überhaupt, 2. auf die Gemeinschaft unter verschiedenen Schriften im Gebrauch solcher. Was das Erste betrifft, so war es der Ausgangspunkt Campbells, dass die wahrscheinlich letzten, jedenfalls einer späten Zeit angehörenden Werke Platos: Timaeus, Critias, Leges, sich durch Reichtum an seltenen Wörtern sehr stark vor den kleinen, sog. sokratischen Dialogen, und noch beträchtlich vor mittleren wie Phaedo und Convivium auszeichnen. Es handelt

sich teils um dichterische und sonstige Entlehnungen aus älterer Litteratur oder diesen ähnliche Neubildungen, teils um gewählteren Ausdruck überhaupt, Bevorzugung von Ableitungen und Zusammensetzungen, oder auch umgekehrt des sonst minder gebräuchlichen Stammworts u. dgl.; dazu kommt noch die speciellere Ausarbeitung der Lehre; die Berührung abgelegenerer Gebiete von Gegenständen sowohl in der Physik des Timaeus, als in der fremdartigen Romandichtung des Critias, als in der bisweilen sehr ins Einzelne gehenden Gesetzgebung der Leges; allgemein ein unverkennbares Bestreben nach Besonderung, Nüancierung des Gedankens und also auch des Ausdrucks. Campbells Verfahren bestand nun einfach darin, nach Asts Lexicon Platonicum die nur je in einer einzigen Schrift bei Plato vorkommenden Wörter, wohl mit Beschränkung auf auch sonst seltene oder in irgend einer Richtung charakteristische, für die genannten drei Werke und fünf weitere, deren Verhältnis zu diesen er zunächst bestimmen wollte, zu zählen. Er fand im Durchschnitt — nach Lutoslawski umgerechnet auf eine Seite der Didotschen Ausgabe, die ein genaueres Maass giebt als die von Campbell zu Grunde gelegte Seiteneinteilung nach Stephanus, oder irgend eine andere, — für Phileb. 1.28, Theaet. 1.75, Soph. 2.50[8]), Polit. 3.75[8]), Phaedr. 4.36, Leg. 4.50, Tim. + Crit. 6.62 eigentümliche Wörter durchschnittlich auf einer Seite.

Dass hier Tim. und Crit. die Gesetze proportional noch beträchtlich überragen, mag sich aus der Beschaffenheit ihres Inhalts erklären, der zum Gebrauch sonst bei Plato nicht vorkommender und überhaupt seltener Wörter noch weit mehr Anlass bot als der Inhalt des letzten Werks. Auffallender ist, dass der Philebus vor, der Phaedrus nach der „dialektischen" Trilogie zu stehen kommt, da von den fünf Schriften nach allen zulässigen Annahmen vielmehr der Phaedrus die frühste, der Philebus die späteste ist. Man beachte, dass der Betrag proportional 3½ mal so hoch im

---

[8]) So giebt Lutoslawski (S. 92) an; nämlich 99 Wörter im Soph., 162 im Polit.; dagegen S. 89 für beide zusammen 255; während Campbell (Introd. to Soph. p. XXXI) 270, d. i. 3.02 auf 1 Seite Didot zählt. Die Stellung beider Schriften wird dadurch nicht berührt.

Phaedrus ist als im Philebus, und über fünfmal so hoch im Timaeus und Critias, die doch dem Philebus unmittelbar gefolgt sein sollen.

Aber die Campbellschen Zahlen geben von dem wirklichen Thatverhalt bei weitem keine hinreichende Vorstellung, weil die entsprechenden Zahlen für die übrigen platonischen Schriften fehlen. Es war mein Erstes, diese Lücke auszufüllen. Ich erhielt durchweg höhere absolute Zahlen als Campbell in den von ihm berücksichtigten Schriften; hauptsächlich wohl, weil ich Wörter, die, ausser in einer echten platonischen Schrift, nur in zweifellos oder nach so gut wie allgemeiner Annahme unechten vorkommen, mitgezählt habe, was Campbell vielleicht nicht gethan hat; ausserdem etwa, weil ich eine Scheidung zwischen überhaupt seltnen und minder seltnen, charakteristischen und minder charakteristischen Wörtern, als nicht sicher durchführbar, unterlassen und, der strengen Gleichmässigkeit der Zählung halber, lieber schlechtweg die bloss in je einer Schrift vorkommenden Wörter gezählt habe. Die Reihenfolge jener acht Schriften hat aber dadurch keine Aenderung erfahren. Denn es ist keine Aenderung, dass der Phaedrus, der schon nach Campbells Zählung den Gesetzen äusserst nahe kam, nach der meinigen noch beträchtlich über sie hinausrückt[9]). Ich erhielt in aufsteigender Folge nach Proportionalzahlen geordnet (s. Tab. I, Reihe 1):

Unter 2.5 seltene Wörter auf 1. Seite Didot:

1. Parm. 2. Crito. 3. Meno. 4. Phileb. 5. Charm. 6. Apol. 7. Lach. 8. Gorg. 9. Prot.

2.5 bis 4.5:

10. Phaedo. 11. Theaet. 12. Soph. 13. Euthyd. 14. Conv. 15. Cratyl. 16. Resp.

4.5 bis 7.5:

17. Polit 18. Leg. 19. Phaedr. 20. Critias. 21. Tim.

Diese Folge der Schriften zeigt auffallende Unregelmässigkeiten.

[9]) Nach Campbell nämlich (Plato's Republic ed. Jowett & Campbell, Oxf. 1894, II, 53) enthält der Phaedr. mehr als 170 eigentümliche Wörter; er braucht aber nur 175 zu haben, um die für Leg. berechnete Proportion (4.50 auf 1 Seite) zu erreichen.

Auf der einen Seite bestätigt sie in einer Weise, die an blossen Zufall nicht zu denken erlaubt, jene von Campbell empfundene wachsende Neigung zum Gebrauch seltner Wörter. Unter den ersten neun Schriften stehen sieben der „sokratischen" Periode: alle hier berücksichtigten, wenn man, wie ich aus weiterhin zu entwickelnden Gründen für notwendig halte, Euthydem und Cratylus der Mittelperiode zuweist. Die nächsten sieben enthalten mindestens drei solche, die wohl nach jeder Annahme einer mittleren Zeit angehören: Phaedo, Conv., Resp.; nach meinen Annahmen aber sechs, nämlich auch Theaet., Euthyd., Crat.; d. h. alle von mir der Mittelperiode zugerechneten, mit Ausnahme des Phaedrus. Unter den letzten fünf endlich gehören vier, nämlich nur Phaedrus nicht, für mich zweifellos der letzten Periode zu; jedenfalls stehen darunter die drei, deren späte Stellung von keiner Seite bestritten wird, nämlich Tim. Crit. Leg. Aber zwischen diesen — absolut und proportional über dem Politicus, proportional auch über den Gesetzen — findet sich der Phaedrus: der Sophist dagegen, der notwendig mit dem Polit. zusammen in die letzte Reihe gehört, steht ziemlich tief in der Mittelgruppe: vollends Parmenides und Philebus, die aus nicht minder zwingenden Gründen den späteren Schriften jetzt überwiegend zugerechnet werden, sind zwischen die sokratischen Schriften verschlagen, und zwar nimmt der Parmenides die unterste Stelle in der ganzen Reihe der 21 Schriften ein.

Wie sind diese Abnormitäten neben der deutlich hervortretenden Grundtendenz zu beurteilen? — Lutoslawski hält überhaupt jede Durchschnittsrechnung für verwerflich[10]). Ich kann nach wiederholter Erwägung diesem Urteil nicht beitreten. Gewiss würde man leicht zu den abenteuerlichsten Schlüssen geführt werden, wenn man für beliebige Spracherscheinungen und in beliebiger Vergleichung die Gelegenheit des Vorkommens dem Umfang der verglichenen Schriften proportional setzen würde. Man kann zwar nicht anders als von der Voraussetzung ausgehen, dass

[10]) Brieflich; und gegen Zeller in „Stylometrisches", Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik. CXI, 34 ff. Man dürfe überhaupt nur genau gleiche Quanta vergleichen.

bei nahe gleichem Umfang nahe gleiche Frequenz, bei verschiedenem Umfang verschiedene und zwar im gleichen Sinne geänderte unter sonst gleichen Umständen zu erwarten ist, aber die Annahme, dass die Frequenz jederzeit proportional dem Umfang wachsen müsste, hat a priori keinen Grund und ist durch Thatsachen leicht zu widerlegen. Allein es giebt sichere Wege, zu erkennen, ob in einer bestimmten Art der Vergleichung Proportionalität gilt oder nicht, und wenn nicht, nach welcher Seite das wahre Verhältnis von der Proportionalität abweicht, ob nämlich bei proportionaler Vergleichung die grösseren Schriften gegen die kleineren bevorzugt oder benachteiligt sind; nur eins von beiden kann in einer auf klaren Grundlagen aufgebauten Statistik der Fall sein. Unter gehöriger Rücksicht hierauf lassen sich aus den Proportionalzahlen in weit den meisten Fällen brauchbare Schlüsse ziehen. Genauer gelten darüber folgende Regeln.

Fall 1. Proportionalität gilt ohne weiteres in jedem Fall, wo sich die Frequenzzahlen einfach addieren; was überall da der Fall ist, wo einfach nur das Vorkommen einer einzelnen Erscheinung in einer jeden Schrift den Gegenstand der Untersuchung bildet.

Die Zahlen z. B., welche das Vorkommen von τί μήν; in den einzelnen Büchern des Staats ausdrücken, geben addiert genau die Zahl der τί μήν; im ganzen Staat u. s. f. Es ist schlechterdings kein Grund einzusehen, weshalb in solchem Falle nicht Proportionalität gelten sollte: denn wenn zwei gleiche Abschnitte A_1 und A_2 die gleiche Frequenz n erwarten lassen, so giebt das, so lange sich die Frequenzzahlen einfach addieren, für das Ganze $(A_1 + A_2)$ $2n$, und so durchweg.

Fall 2. Anders verhält es sich, wenn gefragt ist, wie viele aus einer gegebenen Zahl von Erscheinungen in jeder Schrift vorkommen. Es habe ein jedes Zehntel einer Schrift für sich gerechnet 10 aus einer bestimmten Zahl von Erscheinungen, so hat die ganze Schrift deren nicht 100, sondern sehr wahrscheinlich weniger, da es sehr unwahrscheinlich ist, dass keine einzige dieser Erscheinungen mehreren Zehnteln gemeinsam sein sollte. In solchem Falle wird also bei proportionaler Vergleichung

von Schriften beträchtlich verschiedenen Umfangs die grössere Schrift gegen die kleinere im Nachteil sein, und zwar um so mehr, je mehr es sich um vielen Schriften gemeinsame, also überhaupt nicht ganz seltene Erscheinungen handelt.

Nun kann aber auch gerade die Gemeinschaft des Vorkommens sprachlicher Erscheinungen unter verschiedenen Schriften, oder andrerseits die Ausschliesslichkeit des Auftretens den Fragepunkt bilden. Hier sind wieder zwei Fälle zu unterscheiden.

Fall 3. Handelt es sich um ausschliessliches Vorkommen je in einer Schrift oder einer begrenzten Gruppe, so ist bei proportionaler Vergleichung die grössere Schrift gegen die kleinere wahrscheinlich um ein geringes im Vorteil, keinesfalls im Nachteil; z. B. der Timaeus hat nach meiner Zählung 404, der Critias 86 Wörter, die in keiner anderen platonischen Schrift vorkommen; betrachtet man aber Tim.+Crit. als Ganzes, so sind noch die Wörter hinzuzuzählen, die in beiden zugleich, sonst aber nirgendwo bei Plato vorkommen; es sind deren immerhin 12, wodurch sich die Summe von 490 auf 502, oder von 7.55 auf 7.73 auf 1 Seite erhöht; gegen 7.41 für Tim., 7.57 für Crit. allein. Dasselbe gilt, wenn die ausschliessliche Gemeinschaft mehrerer Schriften im Gebrauch bestimmter Wörter und Wendungen den Fragepunkt bildet. So sind zu 66 Wörtern, die dem Tim., und 21, die dem Crit. mit den Gesetzen ausschliesslich gemein sind, noch 7 hinzuzuzählen, die sich in allen drei Schriften und sonst in keiner finden. Aber die Differenz ist selbst in diesen Fällen, wo es sich um sehr nahe zusammenstehende Schriften handelt, wie wir sehen, unbeträchtlich; sie verschwindet fast ganz, wenn man weiter auseinanderliegende Schriften ins Auge fasst. Vergleicht man z. B. dieselben zwei Schriften in derselben Art mit dem Staat, so kommt zu 56+12 Wörtern für Tim. und Crit. bloss eines hinzu, welches gerade nur in Tim., Crit. und Resp. vorkommt (μαρμαρυγή).

Man darf also in dieser Art der Vergleichung Proportionalzahlen ruhig verwenden, nur mit der Vorsicht, dass man einen Stellenwechsel zwischen zwei Schriften beträchtlich ver-

schiedenen Umfangs in dem Falle offenhält, dass die grössere die kleinere proportional nur sehr wenig übersteigt.

Fall 4. Wenn dagegen nicht die ausschliessliche Gemeinschaft, sondern die Gemeinschaft unter irgendwelchen zwei Schriften überhaupt im Gebrauch bestimmter sprachlicher Eigentümlichkeiten beurteilt werden soll, so haben wir nur eine Abart des zweiten Falls: es findet daher dasselbe wie in diesem statt, nämlich dass die grossen Schriften gegen die kleinen in proportionaler Vergleichung im allgemeinen benachteiligt, keinesfalls aber bevorzugt sind: und zwar um so stärker benachteiligt, je mehr vielen Schriften gemeinsame, also überhaupt minder seltne Erscheinungen in Rechnung gezogen werden.

In diesen Fällen (2 und 4) könnte nun die Proportionalrechnung leicht ganz unbrauchbar erscheinen; allein bei näherer Ueberlegung findet man, dass gerade hier die Proportionalzahlen, in Zusammenhaltung mit den absoluten, dem Urteil vielmehr den einzig sicheren Anhalt bieten. Zunächst bleibt in jedem Falle bestehen, dass bei nahe gleichem Umfang nahe gleiche Frequenzzahlen, bei beträchtlich verschiedenem im gleichen Sinne verschiedene, d. h. absolut grössere Zahlen für die grösseren Schriften zu erwarten sind. Daher bleibt unter allen Umständen die Stellung einer Schrift gegen die andre — d. h. welcher von beiden in der betreffenden Reihe die höhere Ordnungszahl gebührt — sicher bestimmt in den drei Fällen, dass

1. bei nahe gleichem Umfang beträchtlich verschiedene Frequenz,
2. bei beträchtlich verschiedenem Umfang nahe gleiche Frequenz,
3. bei beträchtlicher Verschiedenheit beider Factoren die grössere Frequenz in der kleineren Schrift

sich findet. Aber auch für den allein übrig bleibenden Fall, dass dem grösseren Umfang auch die grössere Frequenz entspricht, folgt eben aus der Voraussetzung, dass allgemein bei dieser Art der Vergleichung die grossen Schriften gegen die kleinen durch die proportionale Berechnung mehr oder minder benachteiligt, niemals aber bevorzugt sein können, die sichere Regel: dass der grösseren

Schrift bei grösserer Frequenz die höhere Ordnungszahl jedenfalls dann gebührt, wenn sie eine nicht nur absolut, sondern auch proportional höhere Frequenz der betreffenden Erscheinung aufweist. Diese Bedingung umfasst aber die vorgenannten drei Fälle mit, so dass es genügt, sich nach der einfachen Regel zu richten: dass die Stellung einer Schrift gegen eine andre in dieser Art der Vergleichung sicher bestimmt ist, so lange absolute und Proportionalzahlen nicht im entgegengesetzten Sinne differieren. Die Regel lässt sich auch noch dahin ausdehnen, dass gegenüber einem nicht zu grossen proportionalen Unterschied ein beträchtlicher absoluter im entgegengesetzten Sinne ausschlaggebend bleibt.

Anmerkung. Für das Urteil, ob im gegebenen Fall Proportionalität gilt oder nicht, bez. nach welcher Seite sie fehl geht, ist man übrigens nicht rein auf Schlüsse a priori angewiesen. Einen sicheren Anhalt dafür bietet die Stellung der beiden sehr grossen Schriften Resp. und Leg. einerseits, des sehr kleine Critias andrerseits in den betreffenden Reihen. Den beiden ersten gebührt, wie die richtigeren Zahlenreihen lehren, normal jedenfalls eine hohe Stelle; erhalten also beide bei proportionaler Vergleichung in einer bestimmten Reihe einen sehr tiefen Platz, so wird dadurch die Benachteiligung der grösseren gegen die kleineren Schriften unmittelbar bewiesen. Der Critias aber bildet mit dem mehr als viermal grösseren Timaeus eine sehr enge Einheit; beide können in den meisten Beziehungen wie verschiedene Abschnitte einer Schrift behandelt werden; wo Proportionalität annähernd gilt, wie in unserer ersten Reihe, zeigen sich denn auch ihre Frequenzzahlen fast genau dem Umfang proportional, so auch z. B. in ausschliesslicher Vergleichung mit dem Staat (Tab. I Reihe 6), sodass, wenn bei ausschliesslicher Vergleichung mit den Gesetzen (Reihe 5) ein bedeutendes proportionales Uebergewicht auf Seiten des Critias hervortritt, um so mehr ein wirklicher, aus der Verschiedenheit des Inhalts leicht erklärter Unterschied anzuerkennen ist. Dagegen in den Reihen 7—9 zeigt sich die nach unsern Regeln zu erwartende starke Benachteiligung der grossen Schriften gegen die kleinen gleichzeitig in der abnorm tiefen Stellung des Staats und der Gesetze und in der abnormen proportionalen Erhebung des Critias über den Timaeus; und zwar entspricht der stärksten Abnormität in der Stellung jener (in Reihe 8, wo sogar der Staat proportional über den Gesetzen zu stehen kommt) auch der stärkste proportionale Unterschied zwischen Tim. und Crit. Um so sicherer leidet gerade auf diese Reihen unsere Regel Anwendung.

Es war notwendig diese Regeln festzustellen, nicht nur um unsere obige Reihe gegen den Einwand wegen der Ungenauigkeit der Proportionalberechnung zu sichern, sondern um die methodo-

logischen Voraussetzungen zu gewinnen für weitere, gerade auf die Gemeinschaft des Wortschatzes unter den verschiedenen Schriften bezügliche Vergleichungen. Denn diese sind an sich in chronologischer Hinsicht viel beweisender, als die blosse Beobachtung des zahlreichen oder wenig zahlreichen Auftretens seltnerer Wörter überhaupt. Aber sie sind sehr viel schwieriger anzustellen. Es bedurfte einer ganzen Reihe verschiedenartiger Versuche, bis sich, wie von ungefähr, der Weg entdeckte, auf dem sie zu sicheren Schlüssen zu führen im Stande sind.

Den sämmtlichen Zählungen (Tab. I, Reihe 2—9, und Tab. II) liegt zu Grunde eine Liste von 1949 Wörtern, die nach Asts Lexikon nur in den vierzehn Schriften der Gruppen B und C (Tab. I, oberste Reihe) vorkommen. Von jedem dieser Wörter wurde (in senkrechten Columnen) verzeichnet, in welchen der vierzehn Schriften es nach Asts Angaben vorkommt. Ausserdem und getrennt davon wurden (für die Reihen 2, 3, 5) die Wörter verzeichnet, welche nur in Apol., Prot. oder Gorg. und irgend welchen Schriften der Gruppe C (aber nicht in B) vorkommen, und natürlich auch bei diesen vermerkt, in welchen dieser Schriften sie sich finden.

Man könnte nun sogleich diese ganze Grundlage für unzureichend erklären. Denn es ist leider nicht ein blosser Verdacht, sondern durch genug Beispiele zu belegen, dass Ast nicht nur nicht jedes einzelne Vorkommen, sondern bei minder seltnen Wörtern auch nicht immer Proben aus jeder Schrift, in der sie sich finden, angeführt hat. Aber wenigstens bei den seltneren Wörtern (und es handelt sich nur um in verschiedenem Grade seltne) war er sicher bemüht, wenn nicht jedes Vorkommen, doch Beispiele aus jeder Schrift, in der sie auftreten, zu vermerken. Der wahrscheinliche Fehler wird sich daher immerhin in erträglichen Grenzen halten, und er wird sich, was hier ausschlaggebend ist, ziemlich gleich auf alle Schriften verteilen, so dass in der grossen Zahl der Fälle das Ergebnis ungefähr richtig bleiben wird. Gewiss ist eine exactere Grundlage dringend zu wünschen; doch glaube ich nicht zu beträchtlichem Irrtum wegen Unzulänglichkeit des Materials geführt worden zu sein; das müsste sich in den Ergebnissen



T

	A							
Schriften Platos:	Apol.	Crito	Prot.	Lach.	Charm.	Men.	Gorg.	**Ph**
Seitenzahl (Didot):	19.7	9.5	39.5	17.8	18.1	23.3	61.6	39

1. Eigentümliche Wörter.	**Parm.**	Crito	Men.	**Phil.**	Charm.	Apol.	Lach.	Go
abs.	18	11	33	65	30	33	30	11
prop.	0.57	1.15	1.41	1.59	1.65	1.67	1.68	1.
Nach Campbell abs.				55				
Nach Campbell prop.				1.28				

2. Ausschliesslich gemein mit Tim.-Crit.-Leg.	**Parm.**	Gorg.	Apol.	Prot.	Euth
abs.	7	19	11	24	18
prop.	0.22	0.30	0.55	0.60	0.64
Nach Campbell abs.	6	20	6	18	7
Nach Campbell prop.	0.18	0.32	0.30	0.45	0.2

3. Ausschl. gem. m. Gruppe C.	**Parm.**	Gorg.	Apol.	Prot.	Euth
abs.	11	23	13	35	28
prop.	0.35	0.37	0.66	0.88	1.00

4. Ausschl. gem. m. Resp.+C.	-	Euth
abs.		45
prop.		0.60

5. Ausschl. gem. m. Leg.	**Parm.**	Gorg.	Prot.	Crat.	Phaed.	**Pl**
abs.	3	14	14	15	21	1
prop.	0.09	0.22	0.35	0.35	0.42	0

6. Ausschl. gem. m. Resp.	**Parm.**	**Phil.**	Crat.	**Soph.**	Conv
abs.	1	7	12	18	19
prop.	0.03	0.16	0.28	0.45	0.48

7. Ueberhaupt gem. m. Resp.	**Parm.**	Euth.	[Leg.]	Crat.	**Soph**
abs.	52	62	646	116	135
prop.	1.66	2.22	2.73	2.74	3.40

8. Anteil am eigentümlichen Wortschatz von B C.	**Parm.**	Euth.	[Leg.]	Crat.	[Resp
abs.	106	119	1263	232	1102
prop.	3.39	4.26	5.34	5.48	5.68

9 = 1 + 8. Seltnere Wörter überhaupt.	**Parm.**	Euth.	**Phil.**	Crat.	[Resp
abs.	121	210	337	402	1890
prop.	3.97	7.52	7.80	9.51	9.74

I.

	B				C						
.	Crat.	Phaedo	Conv.	Resp.	**Parm.**	**Soph.**	Polit.	**Phileb.**	Tim.	Critias	Leg.
	42.3	49.2	39.3	193.9	31.2	39.6	43.2	43.2	53.3	11.6	236.4

The.	**Soph.**	Euth.	Conv.	Crat.	Resp.	Pol.	Leg.	**Phdr.**	Critias	Tim.
164	128	91	135	170	788	204	1123	226	86	404
3.09	3.23	3.26	3.43	4.01	4.06	4.72	4.75	5.79	7.41	7.57
93	99					162	1065	üb. 170	427	
1.75	2.50					3.75	4.50	üb. 4.35	6.62	

'heaet.	**Phil.**	Phaed.	Conv.	**Soph.**	Resp.	Polit.	**Phaedr.**
38	33	42	36	45	314	70	71
0.71	0.76	0.85	0.91	1.13	1.61	1.62	1.82
27	35	42	33	54	246	70	61
0.51	0.81	0.85	0.84	1.36	1.26	1.62	1.56

?haed.	**Phil.**	Crat.	Conv.	**Soph.**	Polit.	Resp.	**Phdr.**
60	55	57	60	79	98	453	96
1.21	1.27	1.34	1.52	2.00	2.27	2.33	2.46

heaet.	Conv.	Phaed.					**Phdr.**
108	89	120					165
2.03	2.26	2.43					4.23

'heaet.	Euth.	**Soph.**	Conv.	Pol.	Resp.	**Phdr.**	Tim.	Crit.
27	15	23	30	44	204	43	66	21
0.50	0.53	0.58	0.78	1.01	1.05	1.10	1.23	1.81

'haed.	Pol.	**Theaet.**	**Phdr.**	Leg.	Crit.	Tim.
26	25	38	32	204	12	56
0.52	0.57	0.71	0.82	0.86	1.03	1.05

Conv.	**The.**	Phaed.	Polit.	**Phdr.**	Tim.	Crit.
139	196	204	180	235	332	105
3.53	3.69	4.14	4.16	6.02	6.22	9.37

heaet.	Conv.	Phaed.	**Soph.**	Polit.	**Phdr.**	Tim.	Crit.
356	269	345	284	378	408	681	204
6.71	6.84	7.01	7.17	8.75	10.46	12.77	18.21

heaet.	[Leg.]	Conv.	**Soph.**	Polit.	**Phdr.**	Tim.	Crit.
520	2386	404	412	582	634	1085	290
9.81	10.09	10.28	10.40	13.47	14.67	20.35	25.89



doch wohl irgendwie verraten. Und schliesslich ist man auf dies Material so lange angewiesen, als nicht ein der absoluten Vollständigkeit möglichst nahekommendes Plato-Lexikon existiert.

Erläuterungen zu Tab. I, Reihe 2—9.

2. Campbell hatte bereits, um für den Grad der Gemeinschaft im Gebrauch seltner Wörter zwischen irgend welchen andern platonischen Schriften und der Gruppe der drei letzten, Tim., Crit., Leg., einen zahlenmässigen Ausdruck zu erhalten, die Wörter gezählt, welche jede der andern Schriften (in besonderen Fällen deren zwei oder drei zusammen, wovon weiter unten) mit jenen drei Schriften ausschliesslich gemein hat. Für die kleinen sokratischen Schriften ergaben sich so geringe absolute Zahlen (Charm. 2, Men. 4 u. s. w.), dass die proportionale Vergleichung sinnlos wird. Hier, wie auch in den folgenden Vergleichungen, ist von diesen nur beispielshalber die Apologie, ausserdem die beiden grösseren, Protagoras und Gorgias, berücksichtigt. Auch diesmal ergaben sich meist grössere absolute Zahlen als bei Campbell; nur eine nennenswert kleinere für Soph. (45 gegen 54 nach C.); sehr wenig kleinere für Gorg. und Phileb., genau gleiche für Phaedo und Polit., und nur wenig höhere für Conv. und Parm. Wie Campbell zu der um neun höheren Zahl für Soph. gekommen ist, weiss ich nicht; ich kann nur sagen, dass ich bei Aufstellung meiner Liste bemüht war, alle Schriften streng gleichmässig zu berücksichtigen. Alle diese Verschiedenheiten berühren übrigens nicht die vier Ergebnisse, auf die allein hier Gewicht gelegt wird:

a. Der Parmenides steht, absolut und proportional, nicht nur unter sämmtlichen Schriften der Gruppen B und C, sondern auch unter Apol., Prot., Gorg., d. h. — wie in sämmtlichen neun Reihen — überhaupt untenan.

b. Auch der Philebus steht zwar günstiger als in der ersten Reihe, aber immer noch weit unternormal: unter Phaedo, Conv., Soph., Polit., Phaedr; auch tief unter dem Staat, dessen Stellung, zunächst dem Polit. und über dem Soph., durch die besten der übrigen Reihen beglaubigt wird.

c. Der Theaetet steht in der Mittelgruppe, unter Phaedo,

Conv., Resp., nicht fern dem Euthyd. und Crat. (Bei Campbell stehen zwar diese tiefer, aber dafür Prot. um so näher.)

d. Dagegen steht der Phaedrus nicht nur über Theaet., Phil., Phaedo, Conv., sondern auch über Soph., Polit. und Staat, also in dieser Reihe (wo Tim., Crit., Leg. ausser Vergleich bleiben) überhaupt an höchster Stelle. (Bei Campbell ergiebt sich ein geringes Uebergewicht auf Seiten des Politicus.)

3. Da mir aus sachlichen, nicht sprachlichen Gründen seit lange feststeht, was ja jetzt mehr und mehr Anerkennung zu finden scheint: dass die Schriften der Gruppe C auch zeitlich eine Gruppe und zwar die letzte bilden, so habe ich, um über die Anordnung der Mittelgruppe mehr Klarheit zu gewinnen, ihr Verhältnis zur ganzen Gruppe C in der Art untersucht, dass ich feststellte, wie viele Wörter jede der andern Schriften ausschliesslich gemein hat mit irgend welchen Schriften dieser Gruppe. Die Zahlen für Parm., Soph., Pol., Phil. sind hier, da die Vergleichung nicht mehr ganz dieselbe ist, an sich wenig verbindlich; aber die Uebereinstimmung mit Reihe 2 beweist, dass kein beträchtlicher Fehler dadurch entstanden ist. Ueberhaupt stimmt die Liste in den fünf ersten und den fünf letzten Gliedern[11]) mit 2 ganz überein; nur unter den vier mittleren zeigen sich Verschiebungen, von denen die höhere Stellung des Cratylus die einzig belangreiche ist. Wir werden später sehen, dass sie guten Grund hat: der Cratylus hat in der That, was Wortschatz betrifft, eine noch stärkere Gemeinschaft als der Theaetet mit den ersten Schriften der Gruppe C; dagegen nicht mit den letzten.

4. Da in den bisherigen Reihen der Staat entschieden mit Gruppe C zusammengeht, lag es nahe zu prüfen, wie viele Wörter nur in je einer der übrigen Schriften der Gruppe B und irgend welchen Schriften der um Resp. erweiterten Gruppe C vorkommen. Auch hier bewährt sich der starke Abstand des Theaetet vom Phaedrus, der, wie bisher stets, bei weitem den höchsten Rang (absolut und proportional) einnimmt.

5. Um auch für die ziemlich feststehende Stellung der übri-

[11]) In Anbetracht dessen, dass Resp. seiner Grösse wegen gegen Polit. hier wahrscheinlich etwas zu hoch steht.

gen Schriften der Gruppe C zu Timaeus und Critias einen Ausdruck in Zahlen zu erhalten und daran die Verlässlichkeit dieser Art der Vergleichung nochmals zu erproben, wurde festgestellt, wie viele Wörter eine jede Schrift ausschliesslich mit den Gesetzen gemein hat. Für die ferner abstehenden Schriften ergaben sich zu kleine absolute Zahlen, als dass die Durchschnittsberechnung brauchbare Ergebnisse liefern könnte. Zieht man nur die Zahlen über 20 in Betracht, so erhält man die Reihe: Phaedo, Theaet., Soph., Conv.. Polit., Resp.[12]), Phdr., Tim., Crit.; eine Reihe, die mit der ersten sehr nahe zusammentrifft. Auch diese Reihe bestätigt unsere vier Sätze.

6. In derselben Weise untersuchte ich die Gemeinschaft mit dem Staat allein. Man konnte hier keine besonders guten Ergebnisse erwarten; denn der Staat als Ganzes bietet einen ziemlich schlechten Vergleichspunkt, da er von sehr ungleichem Stil ist, von sehr verschiedenen Dingen handelt und möglicherweise während eines längeren Zeitraums niedergeschrieben ist. Ohnehin machen die zu geringen Zahlen hier noch mehr als in 5 die Durchschnittsrechnung unsicher. Dennoch bestätigt sich wie dort die extrem tiefe Stellung des Parmenides; die einzige ausschliessliche Gemeinsamkeit des Wortes σκύλαξ, Spürhund, könnte ja wohl nur im Scherz für eine Verwandtschaft beider Schriften geltend gemacht werden. Es bestätigt sich ebenfalls die tiefe Stellung des Philebus und die sehr hohe des Phaedrus. Dagegen steht der Politicus hier abnorm tief, nämlich, mit dem Sophisten, weit unter Theaetet, nicht fern dem Conv., Euth. und Phaedo. Dies etwa (nach Lutoslawskis Annahmen) daraus zu erklären, dass, während der Phaedo sich dem Staat erst nähert und der Theaetet ihm noch nahe genug steht, Sophist und Politicus sich schon wieder von ihm entfernen, möchte einleuchtend scheinen, widersprächen nur nicht die wieder viel höheren Zahlen der Schriften Tim., Crit., Leg., die ihre reguläre Stellung (über Theaet. und Phdr.) behaupten.

Die Feststellung ausschliesslicher Gemeinsamkeiten je mit einer Schrift ausser Resp. und Leg. liess, der zu kleinen Zahlen wegen.

---

[12]) Richtiger wohl: Resp., Pol. wie in 1 und 2, vgl. vorige Anmerkung

erst recht keine brauchbaren Ergebnisse erwarten; daher wurde diese Art der Vergleichung vorerst nicht fortgesetzt. Statt dessen geriet ich, in dem Bestreben wieder grössere Zahlen zu erhalten, hier zuerst auf einen neuen Weg der Untersuchung, indem ich

7. zählte, wie viele Wörter aus der ganzen Liste der 1949 jede der übrigen Schriften der Gruppen BC überhaupt mit dem Staat, wenn auch ausserdem mit andern Schriften, gemein hat. Hier stehen nun die Gesetze weit unternormal, der Critias dagegen übernormal. Daher war ich anfangs geneigt, diese ganze Art der Zählung für unbrauchbar zu halten; bis die oben dargelegte Regel für die Benutzung der Proportionalzahlen es ermöglichte, wenigstens für Schriften mittlerer Grösse auch einer solchen Reihe noch richtige Resultate zu entnehmen. In der That zeigt sie sich, wenn man bloss von den Gesetzen absieht, den bisherigen Reihen im ganzen Typus gleichartig. Phileb. steht verhältnismässig hoch (etwa auf einer Linie mit Conv.); Polit. dagegen bleibt in richtiger Vergleichung sicher hinter Phaedo, vielleicht auch hinter Theaetet (wie in 6), und sehr beträchtlich (absolut wie proportional) hinter Phaedrus zurück: der ebenfalls hoch über Theaet. steht. Die beiden Reihen 6 und 7 zeigen also zwar gewisse Abweichungen von den fünf ersten, teilen aber mit diesen die in unseren vier Sätzen formulierten Erscheinungen.

8. Da demnach alle auf Gemeinschaft des Wortschatzes unter irgend welchen Schriften der Gruppen BC gerichteten Vergleichungen Reihen von einem übereinstimmenden Typus zu ergeben scheinen, so musste sich der Gedanke aufdrängen, dass vielleicht der Grund davon zu suchen sei in dem verschiedenen Maasse des Anteils der einzelnen Schriften am ganzen eigentümlichen Wortschatz der Gruppen BC. Um dies zu entscheiden, wurde gezählt, wie viele Wörter aus der ganzen Liste der 1949 in jeder der vierzehn Schriften überhaupt, gleichviel ob ausschliesslich oder gemeinsam mit andern, desgleichen mit welchen andern, vorkommen. Hier besonders wurde klar, dass, je mehr verschiedenen Schriften gemeinsame Erscheinungen verglichen werden, um so weniger die Vergleichung unter Schriften sehr verschiedenen

Umfangs direct richtige Ergebnisse liefern kann. Das verriet schon die falsche Stellung der Gesetze in 7 gegenüber der weit richtigeren in 6, und das Verhältnis zwischen Timaeus und Critias in denselben beiden Reihen. Eben daraus erklärte sich denn die vollends falsche Stellung der Gesetze wie des Staats in 8, der ein noch stärkerer proportionaler Unterschied zwischen Tim. und Crit. als in 7 entspricht. Desto beweisender ist die Reihe, der grossen Zahlen wegen, für dem Umfang nach gut vergleichbare Schriften. Unter Berücksichtigung unserer Regel ergiebt sich die Folge: 1. Parm., 2. Euth., 3. Crat., 4. Phil., 5.—8. $\frac{\text{Conv., Soph.}}{\text{Theaet., Phaed.}}$ [13]) 9. Pol., 10. Phaedr., 11. Tim. Die Stellung von Resp., Leg., Crit. ist aus der Liste nicht bestimmbar; nach Vergleichung der Reihen 2—5 aber ist Resp. mit aller Sicherheit nahe gleich Polit., Crit. und Leg. ans Ende der Reihe zu stellen. So viel aber auch hier unbestimmt bleibt, unsere vier Sätze bestätigen sich. Und damit tritt denn ein wesentlicher Grund des in ihnen ausgesprochenen Sachverhalts klar zu Tage.

9. Es lag endlich nahe, die Reihen 1 und 8, die beide den Reichtum an seltenen Wörtern nach verschiedenen Seiten ausdrücken, zu vereinigen. Hier stehen Staat und Gesetze günstiger, aber immer noch weit unternormal; vgl. wiederum den Abstand zwischen Tim. und Crit. Sieht man hiervon ab, so stimmt die Reihe nahe überein mit 8 und zeigt überhaupt ganz den Typus der bisherigen. (Die Reihenfolge der mittleren Schriften wäre richtig zu schreiben: $\frac{\text{Conv., Soph.}}{\text{Phaed., Theaet.}}$)

Anmerkung. Lutoslawski hat sich nach Campbells Vorgang in einer unserer zweiten Reihe entsprechenden Zusammenstellung gestattet, zu den dem Soph., Pol. und Phil. je ausschliesslich mit Tim., Crit., Leg. gemeinsamen Wörtern noch die zuzuzählen, welche Soph. und Pol. zugleich, bez. Phil. zugleich mit beiden und Tim.—Leg. gemein haben (s. die Tabelle S. 92 seines Buches, 3. Zahlenreihe mit Anmerkungen). Dagegen ist erstens einzuwenden, dass die Vergleichung mit den übrigen Schriften nicht mehr auf gleicher Basis geschieht; zweitens, dass die mehreren Schriften zugleich mit Tim.—Leg. gemeinsamen Wörter auf diese Weise doppelt bez. dreifach in Rechnung ge-

[13]) D. h. Soph. steht über Conv., Phaed. (obwohl unbeträchtlich) über The., aber das Verhältnis beider Paare ist aus der Liste nicht sicher bestimmbar (ausser dass Phaed. sicher über Conv. und mindestens sehr nahe dem Soph. steht).

stellt werden. Richtig, meine ich, dürfe man nur zusammenzählen 1. die Wörter, welche eine Schrift A, 2. die, welche eine Schrift B allein, 3. die, welche beide zugleich mit einer dritten C (oder einer bestimmten Gruppe) ausschliesslich gemein haben, darauf die Summe teilen durch den Gesammtumfang beider Schriften, und schliesslich das Ergebnis vergleichen mit entsprechenden Ergebnissen, nicht die für andere Einzelschriften, sondern für andere, im Gesammtumfang nicht zu stark abweichende Paare von Schriften gefunden wurden. So habe ich des öfteren combiniert: Euth.+Crat., Phaed. +Conv., Phaedr.+The., Soph.+Pol. Ich erhielt auf diese Weise:

Bei Vergleichung mit Tim., Crit., Leg. (2):

Phaed.+Conv.	Phaedr.+Theaet.	Soph.+Pol.	Soph.+Pol.+Phil.	(Resp.
83	116	131	172	314
0.93	1.26	1.58	1.36	1.61)

Bei Vergleichung mit der ganzen Gruppe C (3):

Euth.+Crat.	Phaed.+Conv.	Phaedr.+Theaet.	(Resp.
87	127	168	453
1.23	1.43	1.82	2.33).

Bei Vergleichung mit Resp.+C (4):

Euth.+Crat.	Phaed.+Conv.	Phaedr.+Theaet.
132	230	296
1.88	2.59	3.21.

Bei Vergleichung mit Leg. allein (5):

Phaed.+Conv.	Phaedr.+Theaet.	Soph.+Pol.	(Resp.
56	76	81	204
0.63	0.82	0.97	1.05).

Bei Vergleichung mit Resp. allein (6):

Phaed.+Conv.	Soph.+Pol.	Phaedr.+The.
47	45	75
0.53	0.54	0.81.

Die Ergebnisse lehren, dass der ausserordentliche Wortreichtum des Phaedr. sich auch bei Combination mit dem viel tiefer stehenden Theaetet noch so stark geltend macht, dass beide zusammengenommen über Phaed. und Conv. (zusammengenommen) zu stehen kommen; während Soph.+Pol. (in 2 und 5), desgleichen der Staat über Phaedr.+Theaet. (der Staat in 2 und 5 auch über Soph.+Pol., doch unbeträchtlich) hinausragt. Es zeigt sich also in keinem Punkte eine wesentliche Aenderung. Es ist ein blosses Scheinmanöver, wenn man die niedrige Stellung einer Schrift in einer Reihe durch Combination mit einer oder mehreren höher stehenden zu verbessern sucht. So hat Campbell (s. den Bericht von Gomperz, Zeitschr. f. Philos. CIX 167), da die Vergleichung des Vocabulars des Parm. mit dem der drei letzten Schriften ihm eine zu kleine Zahl zu ergeben schien, den Parm. ferner mit der ganzen Gruppe C, dann mit Phdr., The., Resp.+C verglichen, wobei die Zahl für Parm. von 6 (Campb.; 7 nach meiner Zählung) auf 34 stieg. Um aber dem naheliegenden Einwand zu begegnen, dass die Erhöhung nur der grösseren Zahl der zum Vergleich gewählten Schriften verdankt werde, ersetzte er Phaedr. und Theaet. versuchsweise durch Phaedo und Gorgias, wodurch

die Zahl sofort auf 9 sank. Das mag überredend scheinen. Ersieht man aber aus unseren Listen, wie gering überhaupt die Gemeinschaft des Wortschatzes gerade zwischen Gorg. und Gruppe C ist, so kann man den Befund weder überraschend noch nach irgend einer Seite beweisend finden. Nach meiner Zählung kommen übrigens zu den 11 Wörtern (Tab. I R. 3), die der Parm. allein mit anderen Schriften der Gruppe C gemein hat, schon 11 weitere, die er ausser diesen nur mit dem Staat teilt, so dass bei fernerer Hinzunahme des Gorg., statt 9, keinesfalls weniger als 22 Wörter herauskommen. Diese Zahl erhöht sich nun allerdings um volle 20, wenn man Phaedr. und Theaet. hinzunimmt, und zwar kommen von diesen 12 auf Theaet. allein, 5 auf Phaedr. allein, 3 auf Phaedr. und Theaet. zugleich: worin sich deutlich die engen inhaltlichen Beziehungen zwischen Parm. und Theaet. kundgeben. Allein, wenn man nun die Gegenprobe macht und, statt Phaedr. und Theaet., etwa Phaedo und Conv., oder auch Phaedo und Cratylus, zu Resp.+C. hinzufügt, so sind 7 Wörter für Phaedo allein (also 2 mehr als für Phaedr. allein), 11 für Phaed. mit Conv., 12 für Phaed. mit Crat. zu verzeichnen, so dass die bezüglichen Summen 33 bezw. 34 (gegen 42 bei Hinzunahme von Phaedr. und Theaet.) betragen; ein Ergebnis, das ganz dem der obigen Vergleichungen derselben Schriftenpaare und dem allgemeinen Reichtum des Vocabulars der in Betracht kommenden Schriften entspricht, also nach keiner Seite etwas Neues ergiebt, insbesondere das Urteil über die zeitliche Stellung des Parmenides in keiner Weise beeinflussen kann.

Bei diesen Zählungen und ihrem für unsere schliessliche Absicht fast nur negativen Ergebnis wäre es nun wohl geblieben, wenn nicht Lutoslawski, dem ich brieflich einige Mitteilungen machte, mir einen nicht erwarteten Einwand gemacht hätte: die Zählung ausschliesslicher Gemeinsamkeiten unter wenigen Schriften sei, weil das Vorkommen oder Nichtvorkommen dabei von zu vielen Zufälligkeiten abhänge, überhaupt von schwacher Beweiskraft; es komme gerade auf Untersuchung solcher Erscheinungen an, die nicht auf wenige Schriften beschränkt sind. Der Einwand war mir anfangs befremdend; hatte man doch bis dahin — auch Lutoslawski selbst in seinem Buche —, um die späte Abfassung einer Schrift zu beweisen, hauptsächlich eine möglichst hohe Zahl solcher Erscheinungen aufzeigen zu müssen geglaubt, die dieser Schrift ausschliesslich, sei es mit den Gesetzen, oder mit Tim., Crit., Leg., oder überhaupt mit einer bestimmten Zahl solcher Schriften gemein sind, deren späte Abfassung schon als erwiesen angenommen werden durfte. Nach dieser Art hatte ich meine Zählungen 2—6 angestellt; die Zählungen 7—9 aber, die der

neuen Forderung Lutoslawskis besser entsprechen, zeigten Anomalieen, die leicht gegen diese ganze Art der Vergleichung misstrauisch machen konnten. Unter diesen Umständen hätte ich vor der nicht kleinen Mühe wohl zurückscheuen können, noch für alle vierzehn Schriften meiner Liste wechselseitig die Gemeinschaft im Anteil am Wortschatz von BC in 13mal 14 Zählungen festzustellen. Jedoch reizte der Versuch, ob sich etwa aus dem gleichen Material durch eine veränderte Art der Zählung neue, sei es die vorigen bestätigende oder nach irgend einer Seite ergänzende Resultate gewinnen liessen. Auch hat die darauf gewandte Arbeit sich nicht fruchtlos erwiesen. Unerhört neue Ergebnisse sind zwar nicht zu Tage getreten; aber von methodischem Interesse ist es allerdings, dass ein auch mir voraus schon aus anderen Gründen feststehendes Resultat, das sich in den bisherigen Zählungen aber hartnäckig verbarg, nämlich die Scheidung der Gruppen B und C, in den neuen Zahlenreihen sicher erkennbar wird.

Zwar unmittelbar scheinen diese Reihen (Tab. II) kaum irgend etwas Neues zu lehren; keine einzelne Reihe lässt etwa, für sich genommen, die grössere zeitliche Nähe dieser oder jener Schriften sofort erkennen. Vielmehr war es das erste klare Ergebnis der Vergleichung aller vierzehn Reihen unter einander und mit allen vorigen: dass das Maass der Gemeinschaft zwischen je zwei Schriften im Anteil am ganzen eigentümlichen Wortschatz der Gruppen BC an erster Stelle nicht durch ihr näheres oder ferneres, sei es zeitliches oder auch nur inhaltliches Verhältnis zu einander, sondern durch das Maass des Anteils jeder, einzeln genommen, an diesem ganzen Wortschatz bedingt ist. Das lehrt am schnellsten die Vergleichung aller vierzehn Reihen mit Reihe 8 der ersten Tabelle, die ja eben den Anteil am ganzen eigentümlichen Vocabular von BC für jede einzelne Schrift angiebt. Da zeigt sich sofort, weshalb in allen 14 Reihen (Tab. II) die beiden ersten Stellen, wenn auch unter einander wechselnd, Parm. und Euth. einnehmen; die letzte dagegen, wenn man von Resp., Crit., Leg. (deren Stellung in T. I R. 8 unbestimmt blieb) vorerst absieht, der Timaeus, die vorletzte (etwas weniger constant) der Phaedrus innehält. Von jenen drei Schriften zeigen Resp. und Leg. ebenso

begreiflich überall die höchsten absoluten Zahlen, während der Critias nach absoluten Zahlen regelmässig die dritte oder vierte, nach Proportionalzahlen durchweg die höchste Stelle einnimmt: alles wie in Reihe 8, Tab. I.

Allein eben hierdurch war nun der weiteren Untersuchung der Weg gewiesen: es musste die Folge der Schriften nach Reihe 8 (s. o. S. 19) als Norm zu Grunde gelegt und dann die Abweichungen von dieser normalen Folge in den einzelnen Reihen festgestellt und unter einander verglichen werden. Hierbei trat denn die Scheidung der Gruppen B und C, und zwar nicht an einer einzigen, sondern an vielen Stellen, ja man darf sagen in jeder hier möglichen Vergleichung einstimmig zu Tage.

Tabelle II.

Die Tabelle vermerkt in den Horizontal- und Verticalreihen den gemeinsamen Anteil je zweier Schriften am Wortschatz von BC in absoluten und Proportionalzahlen, ausserdem, der rascheren Uebersicht halber, in Ordnungszahlen, die sich, wie die Proportionalzahlen, je auf die betreffende Horizontalreihe beziehen. Und zwar gründen sich die Ordnungszahlen je in der oberen Reihe auf die absoluten Zahlen; in der unteren sind, nur in den Fällen, wo die Ordnung nach den Proportionalzahlen abweicht, die Abweichungen in Ordnungszahlen angegeben, die je für die Schriften, die unter einander den Platz tauschen, entsprechend bleiben; d. h. wenn zwei Schriften nach den absoluten Zahlen etwa die Ordnungszahlen 7 und 8 haben, nach den Proportionalzahlen aber ihre gegenseitige Stellung sich umkehrt, so ist dies durch die beziehentlich untergesetzten Zahlen 8 und 7 bezeichnet, ohne Rücksicht darauf, ob in der ganzen Horizontalreihe den bezüglichen Schriften nach Proportionalzahlen eine andere Nummer zukäme. In der ganzen Reihe nämlich wird die proportionale Vergleichung gestört durch die ihres Umfangs wegen schlecht vergleichbaren Schriften Resp., Crit., Leg. Es schien am bequemsten, diese getrennt von den übrigen ans Ende zu stellen. Die elf andern Schriften sind in der Folge der Verticalreihen dem Umfang nach in vier Gruppen zerlegt, so dass die Vergleichung bequem bei den

T

				Gruppe 1 27—31 Seiten		Gruppe 2 ca. 39 Seiten		
			Seitenzahl	1. **Euthyd.** 27.9	2. **Parm.** 31.2	3. **Phaedr.** 39.0	4. **Conv.** 39.3	5. **Soph.** 39.6
B	1.	**Phaedrus**	abs. prop.	**2.** 22 0.78	**1.** 20 0.64	— —	**8.** 71 *9.* 1.81	**5.** 60 *7.* 1.51
	2.	**Theaetet**	abs. prop.	**1.** 17 0.60	**2.** 29 0.92	**11.** 80 2.05	**7.** 66 *8.* 1.67	**5.** 54 *6.* 1.36
	3.	**Euthyd.**	abs. prop.	— —	**1.** 4 0.12	**11.** 22 *12.* 0.56	**9.** 19 *10.* 0.48	**5.** 12 0.30
	4.	**Cratyl.**	abs. prop.	**1.** 12 0.43	**2.** 15 0.48	**11.** 57 1.46	**4.** 22 0.55	**7.** 47 *9.* 1.18
	5.	**Phaedo**	abs. prop.	**2.** 24 0.85	**1.** 24 0.76	**11.** 91 2.33	**7.** 60 *8.* 1.51	**4.** 53 *5.* 1.33
	6.	**Conviv.**	abs. prop.	**2.** 19 *3.* 0.68	**1.** 8 0.25	**11.** 71 *12.* 1.82	— —	**5.** 27 0.68
	7.	**Respubl.**	abs. prop.	**2.** 62 2.32	**1.** 52 1.66	**11.** 236 6.05	**6.** 139 *7.* 3.53	**5.** 136 *6.* 3.43
C	8.	**Parm.**	abs. prop.	**1.** 4 0.14	— —	**9.** 20 *10.* 0.51	**3.** 8 0.20	**6.** 14 0.35
	9.	**Soph.**	abs. prop.	**1.** 12 0.43	**2.** 14 0.44	**9.** 60 *10.* 1.53	**3.** 27 0.68	— —
	10.	**Polit.**	abs. prop.	**2.** 18 0.61	**1.** 14 0.44	**9.** 71 *10.* 1.82	**3.** 45 1.14	**11.** 87 2.19
	11.	**Phileb.**	abs. prop.	**1.** 16 *2.* 0.57	**2.** 17 *1.* 0.51	**8.** 62 *10.* 1.59	**4.** 38 *5.* 0.96	**10.** 64 *11.* 1.61
	12.	**Timaeus**	abs. prop.	**1.** 21 0.76	**2.** 32 1.02	**11.** 152 3.89	**3.** 80 2.35	**7.** 121 *10.* 3.05
	13.	**Critias**	abs. prop.	**1.** 10 0.35	**2.** 14 0.44	**10.** 46 *11.* 1.17	**8.** 36 0.91	**6.** 30 *7.* 0.75
	14.	**Leges**	abs. prop.	**2.** 59 2.11	**1.** 48 1.53	**10.** 236 *11.* 6.05	**5.** 161 *7.* 4.09	**7.** 178 *9.* 4.49

elle II.

	Gruppe 3 42—43 Seiten		(Gruppe 4 49—53 Seiten			(Von stark abweichendem Umfang)			
6. rat. 2.3	7 Phil. 43.2	8. Polit. 43.2	9. Phaedo 49.2	10. Theaet. 53.0	11. Tim. 53.3	12. Crit. 11.6	13. Resp. 193.9	14. Leg. 236.4		
57 1.34	**6.** 62 *5.* 1.43	**7.** 71 *8.* 1.64	**10.** 91 1.85	**9.** 80 *6.* 1.50	**12.** 152 2.85	**3.** 46 3.96	**14.** 236 1.21	**13.** 236 1.00	**Phaedrus**	B
56 1.32	**4.** 46 1.06	**9.** 73 1.68	**8.** 68 *7.* 1.38	— —	**12.** 126 2.36	**3.** 35 3.01	**14.** 202 1.04	**13.** 189 0.79	**Theaetet**	
12 0.28	**6.** 16 *7.* 0.37	**8.** 18 *9.* 0.41	**12.** 24 *11.* 0.48	**7.** 17 *6.* 0.32	**10.** 21 *8.* 0.39	**3.** 10 0.86	**14.** 62 0.31	**13.** 59 0.24	**Euthyd.**	
— —	**5.** 41 0.94	**8.** 52 *10.* 1.20	**10.** 57 *8.* 1.15	**9.** 56 *7.* 1.05	**12.** 105 1.97	**3.** 20 1.72	**13.** 120 *14.* 0.62	**14.** 130 *13.* 0.55	**Cratyl.**	
57 1.34	**8.** 67 *10.* 1.55	**6.** 59 *7.* 1.36	— —	**10.** 68 *4.* 1.28	**12.** 139 2.60	**3.** 49 4.22	**14.** 205 1.05	**13.** 195 0.82	**Phaedo**	
22 0.52	**7.** 38 0.87	**8.** 45 1.04	**9.** 60 1.21	**10.** 66 1.24	**12.** 80 *11.* 1.50	**6.** 36 3 10	**13.** 139 *14.* 0.71	**14.** 161 *13.* 0.68	**Conviv.**	
120 2.83	**7.** 148 *5.* 3.42	**8.** 186 *10.* 4.30	**10.** 205 *9.* 4.16	**9.** 202 *8.* 3.81	**12.** 332 6.22	**3.** 105 9.37	— —	**14.** 646 2.73	**Respubl.**	
15 0.35	**8.** 17 0.39	**5.** 14 0.32	**10.** 24 *9.* 0.48	**11.** 29 0.54	**12.** 32 0.60	**4.** 14 1.20	**14.** 52 0.26	**13.** 48 0.20	**Parm.**	C
47 1.11	**10.** 64 *9.* 1.45	**11.** 87 2.01	**7.** 53 1.07	**8.** 54 *6.* 1.00	**12.** 121 2.27	**4.** 30 2.58	**13.** 136 0.70	**14.** 178 0.75	**Soph.**	
52 1.22	**7.** 64 *9.* 1.48	— —	**6.** 59 *5.* 1.19	**10.** 73 *7.* 1.37	**12.** 130 2.43	**4.** 45 3.87	**13.** 186 0.95	**14.** 243 1.02	**Polit.**	
41 0.96	— —	**9.** 64 1.48	**11.** 67 *8.* 1.36	**6.** 46 *4.* 0.86	**12.** 110 2.06	**3** 26 2.24	**13.** 148 *14.* 0.76	**14.** 178 *13.* 0.75	**Phileb.**	
105 2.48	**6.** 110 *7.* 2.54	**9.** 130 3.00	**10.** 139 *8.* 2.82	**8.** 126 *5.* 2.38	— —	**4** 99 8.53	**13.** 332 *14.* 1.71	**14.** 387 *13.* 1.63	**Tim.**	
20 0.47	**5.** 26 0.60	**9.** 45 *10.* 1.04	**11.** 49 *9.* 1.00	**7.** 35 *6.* 0.66	**12.** 99 1.85	— —	**13.** 105 0.54	**14.** 132 0.55	**Critias.**	
130 3.07	**6.** 178 *8.* 4.12	**11.** 243 *10.* 5.62	**9.** 195 *6.* 3.96	**8.** 189 *5.* 3.56	**12.** 387 7.26	**4.** 132 11.37	**13.** 646 3.33	— —	**Leges.**	

am sichersten vergleichbaren Schriften beginnen und von da zu den minder gut vergleichbaren mit gebotener Vorsicht an der Hand unsrer früher entwickelten Regel fortschreiten kann. In der Folge der Horizontalreihen dagegen sind die Gruppen B und C getrennt und in letzterer die wohl schon als feststehend anzunehmende Reihenfolge beobachtet. Auch die Stellung des Staats als letzter Schrift der Gruppe B halte ich durch die Gesammtheit der sprachlichen Erscheinungen wie aus Sachgründen für vollkommen gesichert. Im übrigen behaupte ich nicht die Ordnung innerhalb B als die chronologisch richtige aus meinen Listen beweisen zu können: ich halte sie dafür, nicht aus sprachlichen, sondern sachlichen Gründen, die in den Fortsetzungen dieser Abhandlung dargelegt werden sollen.

Interpretation der Ergebnisse.

(1. Gruppe: Parm., Euth.)

1. Die normale Folge Parm.—Euth. überwiegt in Gruppe B; die Abweichungen betreffen zwei Schriften, die sich auch sonst vielfach der Gruppe C nähern: Theaetet und Cratylus. In C dagegen überwiegt ebenso bestimmt die umgekehrte Folge (abweichend Pol., Leg.). Uebrigens bleibt der Parm. auch im Höchstfall (Theaet., Tim.) noch sehr weit hinter allen übrigen Schriften, auch dem fast dreimal kleineren Critias zurück, während Euth. wenigstens einmal (im Conv.) dem Crat. absolut nahe kommt und ihn proportional übersteigt. Desto beweisender sind die erwähnten Abweichungen von der Normalstellung.

(2. Gruppe: Conv., Soph., Phaedr.)

2. Der Phaedrus behauptet sonst unter diesen drei Schriften von Anfang bis zu Ende den höchsten Platz. Um so auffälliger ist die Abweichung im Pol. und Phil., wo der Soph. sich (abs. und prop.) über Phaedr. erhebt. Dass dies in einer engen Zusammengehörigkeit der drei Schriften Soph., Pol., Phil. seinen Grund hat, lehrt sofort ein Blick auf die Horizontalreihe 9 (Soph.), wo wir den Pol. (abs. und prop.) und den Phil. (prop.) über den Phaedrus steigen sehen: s. u. Nr. 5.

3. Da Soph. normal über Conv. steht, ist um so bemerkens-

werter, dass in fünf Schriften der Gruppe B (vgl. die niedrige Zahl des Soph. im Conv. selbst — somit in allen ausser Crat.) die umgekehrte Folge begegnet: während in C, mit einziger Ausnahme des Critias, das richtige Verhältnis sich wiederherstellt. Also von Parm. an steigt Soph. über Conv., in Pol. und Phil. sogar über Phaedr.

(3. Gruppe: Crat., Phil., Pol.)

4. Für sich betrachtet, zeigt diese Gruppe — vom Parm. abgesehen, wo die zu kleinen Zahlen kein sicheres Urteil gestatten — überhaupt nur zwei Abweichungen von der normalen Folge: im Theaet. macht sich das, sei es nun zeitlich oder nur inhaltlich, nahe Verhältnis zum Crat. so weit geltend, dass dieser sich über den Phileb. erhebt: im Phaedo steigt, was wohl auch in grösserer Verwandtschaft des Inhalts seinen Grund hat, Phil. über Pol.

(2. und 3. Gruppe zusammen.)

5. Vorausgenommen wurde schon, dass der Phaedrus, der sonst seine Stellung auch über den drei Schriften der dritten Gruppe ständig behauptet, einzig im Soph. abs. und prop. hinter Pol., abs. auch hinter Phil. zurückbleibt. Man kann nicht wohl umhin, diesen Fall mit Nr. 2 zusammenzufassen und in gleicher Weise zu beurteilen.

6. Im Verhältnis des Soph. zum Pol. zeigt sich nur eine unerhebliche Schwankung im Parm.; ähnlich steht es mit Crat.—Soph., wo nur zu sagen ist, dass sich geringfügige Schwankungen bis zum Parm. zeigen, nicht mehr vom Soph. ab. Wichtiger ist, dass die normale Folge Phil.—Soph. verkehrt ist in Euth., Phaed., Conv., Parm. (abs., nicht prop. in Phaedr. und Resp.), während sie richtig zu Tage tritt in Theaet., Crat., sowie Pol., Tim., Crit., Leg.: vgl. die hohe Stellung des Soph. im Phil. selbst. Die Analogie mit den Fällen 2 und 5 ist unbestreitbar, das Zusammengehen des Theaet. und Crat. mit Gruppe C bemerkenswert.

7. Nicht minder interessante Erscheinungen zeigt das Verhältnis der Gruppe Crat., Phil., Pol. zu Conv.:

a) Pol. ragt weit über Conv. hinaus in Crat., Resp., und der ganzen Gruppe C; geringer ist die Differenz im Theaet., die umgekehrte Folge zeigen Phaedr., Euth., Phaed.

b) Andrerseits überwiegt die normale Folge Phil.—Conv. in B und kehrt auch noch wieder im Crit., während im Phaedo, in weit stärkerem Abstand aber im Crat. und Gruppe C ausser Crit., der Phil. über Conv. steigt.

c) Aehnlich ist aber, was wegen der eigenartigen Stellung des Cratylus sehr zu bemerken ist, auch die normale Folge Crat.—Conv. umgekehrt in Parm. bis Tim. (nicht mehr in Crit., Leg.). Es verdient die stärkste Hervorhebung, dass nach der Gemeinschaft des Wortschatzes Crat. den Schriften Parm. bis Tim. noch beträchtlich näher steht als Theaet. Daher dürfte, wenn auch der letztere hier und da mit C zusammengeht, daraus ein chronologischer Schluss wenigstens so lange nicht gezogen werden, als man sich nicht etwa entschliesst, ihn auf den Cratylus auszudehnen. Es genügt aber zur Erklärung in beiden Fällen die inhaltliche Verwandtschaft.

Ganz klar verbinden sich die Fälle 7a—c mit 3 ebenso wie 5 und 6 mit 2; diese alle stimmen unter sich in einer Weise überein, die es ausschliesst, an Zufall zu denken.

(4. Gruppe: Phaed., Theaet., Tim.)

8. Die normal hohe Stellung des Timaeus erleidet überhaupt nur eine Störung im Euthydem, wo Phaed. wie Phaedr., proportional auch Conv. und (unbeträchtlich) Polit. über Tim. steigen; was immerhin der Fernstellung des Euth. gegen Tim. zugeschrieben werden darf. Dass Theaet., ausser Conv., im Parm. und Pol. (abs. aber nicht prop. auch im Soph.) über Phaedo steigt, ist analog der Erhebung des Crat. über Conv. (7c); in Tim., Crit., Leg. tritt aber die umgekehrte Folge wieder ein, die also doch guten Grund zu haben scheint.

(Die Gruppen 2, 3, 4 zusammen.)

9. Da die Hochstellung des Tim., mit der schon erwähnten einzigen Ausnahme des Euth., sich durchweg behauptet, bleiben nur noch Phaedo und Theaetet mit den sechs Schriften der zweiten und dritten Gruppe zu vergleichen. Beide werden normalerweise überragt vom Phaedrus. Die Abweichungen bezüglich des Phaedo sind wegen zu kleiner Differenzen belanglos. Der Theaetet erhebt sich über den Phaedrus nur im Parm., was gewiss durch

die grössere inhaltliche Verwandtschaft zu erklären ist. (Im Polit. dagegen behält der starke proportionale Unterschied gegenüber dem sehr geringen absoluten volle Beweiskraft.)

10. Conv. gegen Phaed. und Theaet.: Die normale Folge Conv.—Phaed. erscheint getrübt im Theaet., weniger in Leg.; dagegen ist der Abstand besonders stark in Crat. und Resp. bis Tim. Aehnlich, nur schwankender ist das Verhältnis zwischen Conv. und Theaet.: The. überwiegt stark (auch prop.) in Crat., Resp., Parm., Soph. (weniger in Pol., Tim.). Bemerkenswert ist hier das gleichartige Verhalten von Phaedo und Theaetet einerseits, das Zusammengehen des Cratylus mit Schriften der letzten Gruppe (nebst Resp.) andrerseits.

11. Die Stellung des Phaedo und Theaet. zu der nun schon als zusammengehörig zu behandelnden Gruppe Phil., Soph., Pol. bestätigt in allen hier möglichen sechs Vergleichungen unser Hauptergebnis:

a) Phil., Phaed.: regelmässig so; abweichend Soph., Pol. (unsicher Leg.)

b) Soph., Phaed.: regelmässig so; stark abweichend Pol.; auch Phil. darf wegen des starken proportionalen Abstandes als Abweichung gerechnet werden; weniger bestimmt Crat., Tim., Leg., die sich immerhin jenen nähern.

c) Pol., Phaed.: so überwiegend in B nebst Parm. (entschieden in Phaedr., Euth., Conv., Parm.), abweichend The. (abs. und prop.), Crat., Resp. (nur prop.); Pol. beträchtlich höher in Soph., Leg. (abs. und prop.; nur prop. in Phil., Tim., Crit.). Bemerkenswert auch hier die Beziehung des Theaet. (und Crat.) zu Soph. und Pol.

d) Phil., Theaet.: so entschieden in Phaedr., Conv., Resp., Parm., Crit., entgegengesetzt im Soph. (abs. und prop.; prop. auch in Euth., Phaed., Pol., Tim., Leg.).

e) Soph., The.: so bis Parm. (entschieden in Euth., Conv., Resp., Parm., wenig abweichend in Phaedr., Phaed., schon stärker im Crat.); umgekehrt in Pol., Phil. (abs. und prop.; vgl. die tiefe Stellung des Theaet. im Soph. selbst): aber auch in Tim., Crit., Leg. ist die proportionale Differenz wohl massgebend.

f) Pol., Theaet.: so abs. und prop. nur Conv., Parm.; abs.

aber nicht prop. Phaedr., Phaed., Resp.; schon stärker abweichend Crat.: entgegengesetzt (abs. wie prop.) Euth., Soph., Phil., Tim., Crit., Leg.

12. Auch die letzte Vergleichung innerhalb dieser drei Gruppen, die des Crat. mit Phaedo und Theaetet, spricht ganz im Sinne der bisherigen Resultate.

a) Crat., Phaed.: stets so, meist in starkem Abstand; die Differenz sinkt aber auf 6—7 in Soph., Pol., daher hier die Folge sich proportional umkehrt.

b) Crat., Theaet.: so in meist starker Differenz; umgekehrt (abs. und prop.) im Pol., prop. auch in Phaedo, Soph., Phil., Tim.; wiederum bestätigend für die noch nähere Verwandtschaft des Cratylus als des Theaetet mit Soph.—Tim.

Wenig ist hinzuzufügen über die mit den übrigen nicht wohl vergleichbaren Schriften

(Crit., Resp., Leg.).

13. In B hat Critias die Ordnungszahl 3, mit einziger Ausnahme des Conv., wo er, ganz abnorm, die sechste Stelle einnimmt. Der Grund ist sicher nicht in einer besonders nahen Verwandtschaft des Gastmahls mit dem Critias, sondern in einer besonders geringen mit Crat. und Soph. zu suchen, die hier tiefer sinken. In C dagegen erhält Crit. die Ordnungszahl 4, ausser im Phil.; der allgemeine Grund des Steigens ist, dass teils Conv., teils (in Crit. und Leg.) Crat. in C tiefer steht als in B.

14. In B nebst Parm. herrscht die Folge Leg.—Resp. (Resp. absolut gleich Leg. in Phaedr., höher sogar in Theaet., Euth., Phaed., Parm.; abs. tiefer, aber prop. höher in Crat., Conv.): vom Soph. ab die umgekehrte Folge (Leg. prop. nur wenig tiefer, abs. beträchtlich höher in Phil., Tim.).

Nachdem die Methode der wechselseitigen Vergleichung der Gemeinsamkeiten unter allen vierzehn Schriften sich durch klare Ergebnisse bewährt hatte, erschien es nicht ganz nutzlos, sie nunmehr auch auf ausschliessliche Gemeinsamkeiten auszudehnen. Zwar gestatten hier die zu geringen Zahlen in den

meisten Fällen keine hinlänglich sicheren Schlüsse; doch scheinen einige hierher gehörige Thatsachen der Mitteilung wohl wert. Vergleicht man die beiden Reihen für Resp. und Leg. (Tab. I, R. 6 und 5), so findet man sonst durchweg höhere Zahlen auf Seiten der Gesetze; aber der Staat überwiegt im Phaedo (26 gegen 21) und Theaetet (38 g. 27); nahe gleiche Zahlen zeigt Euthyd. (Resp. 14, Leg. 15); dagegen ein starkes Uebergewicht der Gesetze Phileb. (19 g. 7) Pol. (44 g. 25) Crit. (21 g. 12). In der Timaeus-Reihe ragen wiederum Phil. und Crit. besonders hervor; ersterer hat mit Tim. 7, letzterer 12 Wörter ausschliesslich gemein, d. h. in beiden Fällen ebenso viele wie mit dem Staat, trotz des $3\frac{1}{2}$ mal grösseren Umfangs des letztern. Sehr bemerkenswert ist ferner, dass der Cratylus sogar 14 Wörter nur mit Tim. gemein hat, zwei weniger mit dem Staat, und nur eins mehr mit den Gesetzen! Es ist noch nicht genug beachtet, wie viel Naturphilosophisches in den Etymologieen des Cratylus steckt; die meisten ausschliesslichen Gemeinsamkeiten mit Tim. gehören in dies Gebiet[14]). Der Timaeus nimmt ebenfalls, im Vergleich mit andern Schriften, eine hohe Stelle ein im Soph. und Pol., aber auch im Phaedo; dagegen nicht im Euth., der mit Tim. nur zwei, mit Phaedr. drei, mit Conv. acht Wörter ausschliesslich gemein hat; desgleichen nicht im Conv., das zwar acht Wörter mit Timaeus, aber ebenso viele mit Euth. und zwei mehr mit Phaedr. ausschliesslich eigen hat. Eine grössere Summe der mit irgendwelchen Schriften der Gruppe B als der mit irgendwelchen der Gruppe C je ausschliesslich gemeinsamen Wörter weisen Euth., Conv., Theaet. auf; nur um 1 grösser ist die Summe C im Phaedo (43 g. 42) und Parm. (6 g. 5); während Summe C stark überwiegt in Crit., Pol., Soph., Phil., Crat. (Phaedr., Tim., Resp., Leg. lassen sich hier nicht wohl vergleichen, weil die relativ sehr hohen Zahlen je für diese Schriften selbst in Wegfall kommen.) — Diese Ergebnisse stimmen mit denen der Vergleichung

[14]) Vergleicht man in Tab. II die Verticalreihen 11. 12 (Tim., Crit.), so findet man, dass überall sonst der Crit. proportional über dem Tim. steht (durchschnittlich etwa wie 3:2, vgl. Tab. I, Reihe 8; sogar wie 2:1 in Euthyd., Conv., Parm.); nur im Crat. erhebt sich Tim. prop. über Crit.; ihm kommen am nächsten Phil., Soph., Theaet.

nicht ausschliesslicher Gemeinsamkeiten völlig überein. Auch bewährt sich durchweg der extrem niedrige Anteil des Parm. am seltneren Wortschatz; hat er doch selbst mit dem Staat (wie schon erwähnt) nur ein einziges Wort, mit den Gesetzen nur drei ausschliesslich gemein, während der beträchtlich kürzere Euthydem 14 bez. 15, das winzige Critias-Bruchstück 12 bez. 21 aufweist!

Da sich somit unsere Methode schon in einer zweiten Anwendung bewährt hatte, war es von um so grösserem Interesse, zu erforschen, ob sie sich auch auf nicht den Wortschatz betreffende Stileigenheiten mit Vorteil anwenden lasse. Leider war ich genötigt, den Versuch auf die verhältnismässig kleine Zahl von 181 der „Styleme“ Lutoslawskis zu beschränken, weil ich mich aus den in nachstehender Anmerkung dargelegten Gründen nicht entschliessen konnte, mit diesem Forscher ganz verschieden notierte Erscheinungen in einer Gesammtrechnung zu vereinigen. Es kamen deswegen nicht so grosse Zahlen heraus, als zur vollen Sicherheit der Vergleichung erwünscht gewesen wäre. Ich würde daher den Ergebnissen wenig vertrauen, wenn sie nicht durch eine die Erwartung weit übertreffende Uebereinstimmung mit den nach gleicher Methode angestellten Wortschatzuntersuchungen sich als in der Hauptsache zuverlässig erwiesen.

Anmerkung. Die Gründe für die Auswahl der 181 Spracherscheinungen sind folgende. Lutoslawskis „Styleme“ zerfallen in mehrere Klassen. 1. Solche, bei denen nur das Vorkommen oder Nichtvorkommen, nicht die Häufigkeit des Vorkommens in jeder Schrift vermerkt wurde. Dies erstreckt sich nur auf Campbells Wortschatzbeobachtungen (153 Nummern), kommt also hier nicht in Betracht, da es eben die Absicht ist, die für den Wortschatz bereits erprobte Methode auf andere Erscheinungen auszudehnen. 2. Solche, bei denen die Häufigkeit notiert ist. Da es sich hierbei um ein Vorkommen von 1 mal auf 236 Seiten (Leges) bis zu 1 mal auf 1—2 Seiten handelt, so führt Lutoslawski eine Unterscheidung von 4 Häufigkeitsgraden ein, von der ich, aus sogleich anzugebenden Gründen, keinen Gebrauch machen kann. Ein besonderer Fall 3 ist der, dass nicht eine einzelne Erscheinung, sondern eine ganze Klasse solcher als ein „Stylem“ gerechnet wird, wo dann zum Teil sehr hohe Frequenzzahlen herauskommen; Beispiele: „subjective“ oder „apodiktische“ Antwortformeln (Nr. 318. 376, vgl. 377. 378. 453 etc.); Vorkommen von πᾶς und Composita (366); von Präpositionen überhaupt (390 — bis zu 32 auf 1 Seite!); Vorkommen von Wörtern, die sonst nur in Tim., Crit., Leg. zu finden sind (23). Gegen solche Zusammenfassungen

ist an sich nichts einzuwenden; aber die Zulässigkeit, sie als einzelne „Styleme“, dann den besonderen Gebrauch ausserdem, als eine Reihe weiterer Styleme, anzusetzen, und endlich diese alle in einer Gesammtrechnung zu vereinen, will doch nicht einleuchten. In einem 4. Falle wird die Häufigkeit zweier gleichbedeutender Ausdrücke (wie καθάπερ und ὥσπερ, εἶπον und ἔλεγον, περὶ c. gen. und c. acc.) oder auch ganzer Klassen von Erscheinungen (superlativische Antworten wie ὀρθότατα λέγεις gegen positive, apodiktische gegen problematische u. dgl.) gegen einander abgewogen: oder auch die Frequenz einer einzelnen Erscheinung gemessen an der der ganzen Klasse (376: apodiktische Zustimmungen, der wievielte Teil aller einfachen Zustimmungen? 412 Anastrophe von πέρι, verglichen mit dem Vorkommen von περί c. gen. überhaupt). Endlich 5. werden selbst so allgemeine Eigenschaften einer Schrift wie die, Glied einer Trilogie zu sein, die Person des Sokrates zurücktreten zu lassen, mehr didaktischer Charakter, ausgearbeiteterer Periodenbau, Vorliebe für abweichende Wortstellung, rhythmische Cadenzen, Hiatvermeidung u. dgl. (12—21), so, ohne jeden zahlmässigen Ausdruck, mitverrechnet: was nur so möglich war, dass durch rein willkürliche Festsetzung die „Wichtigkeit“ der betreffenden Stileigentümlichkeit einer bestimmten Häufigkeit einer einzelnen Erscheinung gleichgesetzt und demgemäss, mit 3 oder 4 „Einheiten“, in die Gesammtrechnung eingestellt wurde; ein Verfahren, für das wohl noch manchem so wie mir das Verständnis abgeht.

Aber auch die Unterscheidung der vier Grade, bloss auf die Häufigkeit des Vorkommens einzelner Erscheinungen angewandt (Fall 2), ist von allen Seiten anfechtbar. Es wird nämlich unterschieden (S. 146 ff.) das Vorkommen

I. nur 1 mal in einer Schrift beliebigen Umfangs;

II. 2 mal in einer Schrift bis zu 20 S. (Didot), 2 oder 3 mal in einer solchen von 20 bis 50 S., 2—4 mal in Theaet., Tim. (53 S.), desgl. Gorg. (61 S.), 2—16 bez. 20 mal, d. h. bis zu 1 mal auf 12 S. durchschnittlich, in Resp. (193 S.) oder Leg. (236 S.);

III. öfter, bis 1 mal auf 2 Seiten;

IV. noch öfter.

Die Zusammenrechnung geschieht dann so, dass eine Erscheinung vom Häufigkeitsgrad II, III, IV beziehentlich gleich 2, 3, 4 Erscheinungen vom Grade I gesetzt, also mit 2, 3, 4 „Einheiten“ in die Gesammtrechnung eingestellt wird. Aber ein einmaliges Vorkommen im Crito und in den Gesetzen, deren Umfang sich wie 1 zu 25 verhält, hat sicherlich nicht die gleiche Bedeutung. Zur Begründung führt Lutoslawski an, dass eine Erscheinung nicht weniger als einmal in einer Schrift vorkommen könne. Allein sie kann allerdings weniger als einmal, nämlich keinmal vorkommen. Nun kann man Bedenken tragen, die Wahrscheinlichkeit des Vorkommens überhaupt gerade 25 mal grösser anzunehmen in der 25 mal grösseren Schrift; auf alle Fälle aber ist es falsch, sie in beiden gleich zu setzen. Der Fehler ist vielleicht noch stärker, dass selbst 2 maliges Vorkommen in Schriften beliebigen Umfangs noch gleichgesetzt wird. Eine Erscheinung, die 2 mal in einer so kleinen Schrift wie Crito vorkommt, wird überhaupt nicht so selten sein, dass sie z. B. in den Gesetzen nicht mehr als 2 mal zu erwarten wäre. Der Fehler muss aber von

ernsten Folgen sein, da ein nur 1—2 maliges Vorkommen in einer Schrift von Lutoslawski ausserordentlich oft verzeichnet wird. Wenn einmal auch die kleinsten Frequenzzahlen in Rechnung gestellt werden sollten, so sehe ich nicht, wie das anders geschehen könnte als eben proportional dem Umfang. Aber es leuchtet überhaupt nicht ein, weshalb ein zweimaliges Vorkommen in einer nicht zu kleinen Schrift so viel bedeutsamer als einmaliges sein soll, dass man es gleichsetzen dürfte dem je 1 maligen Vorkommen zweier verschiedener Erscheinungen. Wenn ein Schriftsteller eine Wendung in einer Schrift überhaupt gebraucht, so kann er sie ebenso gut ein zweites und drittes Mal gebrauchen; das wird meist nur von den Gelegenheiten abhängen, ist also nicht charakteristisch; wogegen jede neue Erscheinung natürlich zählt, auch wenn sie sich nur ein einziges Mal findet. Man wird daher richtiger thun, Frequenzen unter einer bestimmten Grenze überhaupt nicht mehr zu zählen, sondern in solchem Fall nur das Vorkommen überhaupt zu notieren. Eine einwandfreie Methode aber, so notierte Erscheinungen mit solchen, bei denen die Frequenz in Betracht gezogen wird, zusammen zu verrechnen, kenne ich nicht; und so scheint mir das einzig Zulässige, die Erscheinungen jener ersten Klasse ganz für sich zu behandeln, dann die viel wenigeren, aber dafür um so gewichtigeren der zweiten Art ebenfalls für sich, und schliesslich die Ergebnisse zu vergleichen. Als Grenze aber ist die von Lutoslawski für Resp. und Leg. angenommene: 1 maliges Vorkommen auf 12 S. im Durchschnitt, deshalb gut geeignet, weil man auf diese Weise eine natürlichere Gruppenscheidung erhält, als wenn man das sonst etwas bequemere Maass: 1 mal auf 10 S., zu Grunde legen würde. Man erhält nämlich, nach jenem Maasse, folgende Umfangsgruppen:

	Seitenzahl (Didot)	Seltenheitsgrenze: Vorkommen bis zu	Schriften.
I	0—12	1 mal	Crito (9.5), Critias (11.6), Euthyphr. (11.7)
II	12—24	2 -	Lach. (17.8), Charm. (18.1), Apol. (19.7), Men. (23.3)
III	24—36	3 -	Euthyd. (27.9), Parm. (31.2)
IV	36—48	4 -	Phaedr. (39.0), Conv. (39.3), Prot. (39.5), Soph. (39.6), Crat. (42.3), Pol., Phil. (je 43.2)
V	48—60	5 -	Phaedo (49.2), Theaet. (53.0), Tim. (53.3)
VI	61.6	6 -	Gorg.
	193.9	16 -	Resp.
	236.4	20 -	Leg.

Indem ich also aus diesen Erwägungen meine Rechnung auf Erscheinungen, die unter der bezeichneten Grenze bleiben oder sie allenfalls nur in einzelnen Schriften unbeträchtlich überschreiten, beschränkte, blieb von den 500 „Stylemen" Lutoslawskis, da ohnehin die den Wortschatz betreffenden in Wegfall kamen, nur die angegebene Zahl von 181 übrig.

Um die „Normalstellung" jeder Schrift für die beabsichtigte

Vergleichung zu bestimmen, musste erst gezählt werden, wie viele der 181 Erscheinungen in jeder der 14 Schriften der Gruppen B und C (auf die ich mich auch diesmal beschränkte) überhaupt vorkommen. Es ergab sich die Reihenfolge:

	I. Euth.	II. Crat.	III. Crit.	IV. Conv.
abs.	16	26	26	31
prop.	0.57	0.61	(2.24)	0.78
	V. Parm.	VI. Phaedo	VII. Phdr.	VIII. Theaet.
	34	36	47	52
	1.08	0.73	1.20	0.98
	IX. Soph.	X. Phil.	XI. Pol.	XII. Tim.
	71	78	81	82
	1.79	1.80	1.85	1.53
		XIII. Resp.	XIV. Leg.	
		108	156	
		(0.55	0.66),	

wo die Abweichungen zwischen der Folge nach absoluten und nach Proportionalzahlen ebenso wie in T. I R. 8 zu beurteilen sind. Den Befund der Vergleichung selbst zeigt die

Dritte Tabelle: (S. 36).

Interpretation.

I. Euth. hat überall sonst die ihm normal zukommende Ordnungszahl 1, nur der Phdr. zeigt noch weniger specifische Verwandtschaft mit Crat. als mit Euth., daher sich die Ordnungszahlen hier umkehren. (Vgl. die Stellung beider Schriften im Conv., Tab. II.)

II. Crat. hat die Ordnungszahl 2 in Eu., The., So., Ti., Cri., Le.: 1 in Phdr. aus dem angegebenen Grunde. Dagegen 3 in Phd., Co., Re. (wegen Tiefstands des Cri. oder Pa.); beträchtlicher ist die Abweichung in Phi. (4), Po. (5), Pa. (7), indem in allen drei Schriften Co., in Po. und Pa. auch Phd., in Pa. ausserdem sogar Phdr. unter Cra. sinkt. (Vgl. Tab. II das Verhältnis des Cra. zu Co. in Pa. bis Ti., zu Phd. in So., Po.)

III. Crit. steht höher als 3 nur in Phd. (wo Pa. um 1 tiefer): dagegen 2 in Co., Re., Po., Phi., wo Cra. höher (also erklärt durch II).

IV. Conv. hat die normale Stellung 4 in Eu. und sechs Schriften von Re. an; tiefer noch in Phi. (wo Cra. höher, s. II); dagegen 5 in Cra. (wo Phdr. tiefer), Phd., Ti. (Pa. tiefer), The. (Phd. um 1 tiefer); 6 in Phdr. (Pa. und Phd. tiefer). Der im ganzen höhere Stand in B entspricht Tab. II.

V. Parm. zeigt ziemliche Unregelmässigkeiten, begreiflich wegen der zu kleinen Zahlen. Hervorzuheben ist aber die abnorm hohe Stellung (9) im Crat., wo Phd., Phdr., The., So., trotz ihres so viel stärkeren Anteils an den

Tabelle III.

	I. Euth.	II. Crat.	IV. Conv.	VI. Phd.	VII. Phdr.	VIII. The.	XIII. Resp.	V. Parm.	IX. Soph.	XI. Pol.	X. Phil.	XII. Tim.	III. Crit.	XIV. Leg.
Euth.	[1]	2 3	4 4	5 4	10 7	11 7	13 12	7 6	8 6	12 7	9 6	6 5	3 4	14 11
Crat.	1 3	[2]	5 8	6 8	4 5	7 8	13 17	9 12	8 8	12 16	11 13	10 12	3 4	14 23
Conv.	1 4	3 8	[4]	8 11	9 14	10 11	13 20	5 10	6 10	11 15	7 10	12 16	2 7	14 21
Phaed.	1 4	3 8	5 11	[6]	7 12	8 13	13 26	2 7	10 15	9 13	11 16	12 19	4 8	14 26
Phdr.	2 7	1 5	6 11	5 12	[7]	8 19	13 31	4 11	10 21	11 23	9 20	12 21	3 9	14 38
The.	1 7	2 8	5 11	4 13	7 19	[8]	13 13	6 16	10 25	11 27	12 31	9 23	3 9	14 16
Resp.	1 12	3 17	4 20	5 26	7 31	8 13	[13]	6 27	9 41	11 17	12 51	10 16	2 16	14 90
Parm.	1 6	7 12	4 10	2 7	6 11	10 16	13 27	[5]	8 13	12 19	11 16	9 11	3 9	14 51
Soph.	1 6	2 8	4 10	6 15	7 21	8 25	13 11	5 13	[9]	12 11	11 10	10 30	3 9	14 67
Pol.	1 7	5 16	4 15	3 13	7 23	8 27	13 17	6 19	10 11	[11]	12 17	9 33	2 10	14 63
Phil.	1 6	4 13	3 10	6 16	7 20	9 31	13 51	5 16	11 10	12 17	[10]	8 30	2 9	14 64
Tim.	1 5	2 12	5 16	6 19	8 21	7 23	13 16	4 11	9 30	11 33	10 30	[12]	3 13	14 69
Crit.	1 4	2 4	4 7	5 8	7 9	8 9	13 16	6 9	9 9	11 10	10 9	12 13	[3]	14 73
Leg.	1 11	2 23	4 21	5 26	7 38	8 16	13 90	6 31	9 67	12 63	10 64	11 69	3 73	[14]

in Betracht gezogenen Erscheinungen überhaupt, unter Pa. sinken. (Im Wortschatz erreichte der Pa. die relativ höchste Ziffer im The.) Es scheint danach, dass die besondere stilistische Verwandtschaft des Cra. mit den ersten Schriften der Gruppe C sich, wenigstens teilweise, selbst auf Partikeln, Antwortformeln und sonstige einzelne Wendungen erstreckt. Im Eu. dagegen kommt Pa. auf 7 wegen Tiefstands des Ti. (vgl. Tab. II).

VI. Phaed. hat seinen höchsten Stand (8) in Co., wo So., Phi. tiefer (Phd. gegen So. relativ am höchsten in Co. auch Tab. II: ebenfalls hoch gegen Phi.). Dagegen steht Phd. auf 5 in Eu., Re., Cri., Le. (wo Pa. —) und Phdr. (wo Co. höher); noch tiefer, nämlich auf 4 in The. (Co. und Pa. höher), 3 in Po. (ausserdem Cra.), 2 in Pa. (auch noch Cri. — In Tab. II zeigt Phd. den tiefsten Stand in Po. und So., wo Cra. prop. höher; demnächst in The.)

VII. Phdr. normal in Phd., The., Re., So., Po., Phi., Cri., Le., tiefer, nämlich 6, in Pa. (wo Cra. höher), 4 in Cra. (wo Co. und Pa. höher): dagegen 8 in Ti. (The. nur 1 niedriger); 9 in Co. (wo So., Phi. unter Phd. Phdr., The. sinken); 10 in Euth. (wo So., Phi., Ti. unter Phdr., The.). Gegenüber der Stellung in Phd., The. und besonders Cra. spricht dies Verhalten sehr bestimmt für eine frühe Stellung des Phdr., zumal auch hier Tab. II ganz im gleichen Sinne spricht: höchster Stand in Eu., Co. (prop. über Ti.), vertiefter in Pa.—Phi. (wo The. bez. Po. und So. höher steigen).

VIII. Theaet. normal im Phd., Phdr., Re., So., Po., Cri., Le.; tiefer (7) nur in Cra. (wo Pa. höher) und Ti. (wo Phdr. nur um 1 höher, s. VII). Höher, nämlich 9 in Phi. (Ti. nur 1 weniger), 10 Pa. (So., Ti. tiefer: was immerhin vergleichbar der specifischen Verwandtschaft des Cra. zu Pa.: in Tab. II erreicht The. den höchsten Stand in Pa.) und Co. (wegen Tiefstands von So., Phi., s. VII, ähnlich auch hier Tab. II); bis auf 11 aber steigt The. im Eu. (wegen Tiefstands von So., Phi., Ti., s. VII.) — Die Stellen

IX—XII nehmen, wiewohl vielfach unter einander wechselnd, die Schriften So., Phi., Po., Ti. ein; Ausnahmen:

Eu., wo, wie wir sahen, Phdr., The. zu hoch gegen So., Phi., Ti. (prop. auch gegen Po.),

Co., wo Phd., Phdr., The. zu hoch gegen So., Phi.,

Pa., wo The. über So., Ti. steigt und mit Phi. gleichsteht:

geringfügig ist die Abweichung im Phi. (Ti. 30, The. 31: während So., Po. hoch bleiben). Man vergleiche hiermit Tab. II, wo in

Eu. sowohl Phd. als Co. als Phdr. über So., Phi., Po., Ti.: in

Co. ebenfalls Phd., The., Phdr. über So., Phi., Po., Phdr. prop. auch über Ti.; in

Pa. The. die höchste Stelle erreicht, nämlich beträchtlich über So., Phi., Po., und dem Ti. (wie in Eu. und Co.) relativ nah steht.

Was den Platzwechsel unter den vier Schriften (So., Phi., Po., Ti.) betrifft, so ist immerhin erwähnenswert, dass Ti. in einer Reihe von Schriften unter Po. mehrmals auch unter Phi., und einige Male (in Eu., The., Po., Phi.) selbst unter So. sinkt. (Hier wie in Tab. II zeigt Ti. überhaupt den tiefsten Stand im Eu., wo in Tab. II Po. prop. über Ti., und der Abstand am geringsten zwischen Ti. und Phi.: Abstand zwischen Ti. und So. am geringsten in Eu., Po., Phi.) Dies Ver-

halten ist indessen nicht auffallend, da schon in der Normalreihe für Tab. III Ti. prop. beträchtlich unter So., Phi., Po. steht. Der Hauptgrund dürfte darin liegen, dass an den die Antwortformeln betreffenden oder sonst dem lebhaften Gesprächston eignen Erscheinungen der Tim. so gut wie keinen Teil hat.

XIII. XIV. Resp., Leg.: ausnahmslos so nach absoluten Zahlen. Doch ist bis Pa. der Abstand gering: gleiche absolute Zahlen haben beide Schriften in Phd.: aber auch in Phdr., The. steht Resp. prop. höher, in Eu., Co., Pa. beide prop. ungefähr gleich; wogegen im Cra. und vom So. an die Gesetze abs. und prop. über den Staat sich erheben. Die Zahlen sind auf 100 Seiten umgerechnet:

	Eu.	Cra.	Co.	Phd.	Phdr.	The.	Pa.	So.	Po.	Phi.	Ti.	Cri.
Resp.	6	8	10	*13*	*17*	*22*	13	22	24	26	23	8
Leg.		*9*		11	16	19		*26*	*30*	*28*	*29*	*9*

Die Uebereinstimmung mit dem Verhalten beim Wortschatz ist hier besonders auffällig (Tab. II, Verticalreihe 13 u. 14, vgl. S. 30 N. 14): auch dort reichte das Uebergewicht des Staats genau bis zum Parm.

Blickt man auf alle diese Erhebungen zurück, so ist das Merkwürdige daran das ganz verschiedene Resultat, das man erhält je nach der Art, wie die Vergleichung angestellt wird. Alle auf Wortschatz bezüglichen Zählungen, mochten sie sich richten auf die je einer einzigen Schrift eigentümlichen, oder auf die ihr mit einer einzelnen oder einer bestimmten Gruppe anderer ausschliesslich gemeinsamen, oder auf die ihr überhaupt je mit einer andern, wenn auch nicht ausschliesslich, gemeinsamen Wörter, ergaben zunächst eine in gewissen Hauptzügen übereinstimmende Anordnung der verglichenen Schriften, die zwar eine Beziehung zur chronologischen Folge nicht verkennen lässt, aber diese unmöglich direct darstellen kann. So eng zusammengehörende Schriften wie Parm., Soph., Pol. standen darin weit getrennt: Parm. an unterster, allenfalls zweitunterster Stelle; Pol. normal etwa im letzten Drittel; Soph. irgendwo um die Mitte. Der Philebus, dem jedenfalls eine späte, mit hoher Wahrscheinlichkeit die letzte Stelle vor Tim., Crit., Leg. gebührt, stand von dieser Stelle überall weit entfernt, bisweilen ähnlich tief wie Parm.; die ihm eigentlich zukommende Stelle nahm dagegen regelmässig der Phaedrus ein, der nicht nur über dem Staat, sondern über Theaet., Parm., Soph., Pol. Phil. zu stehen kam, Schriften, welche sämmtlich, auch nach

denen, die dem Phaedrus die denkbar späteste Stelle anweisen, ihm erst gefolgt sind. Diese Abweichungen beweisen unwidersprechlich, dass die im allgemeinen zwar ansteigende Curve, welche den Gebrauch minder gewöhnlicher Wörter bei Plato von den frühsten bis zu den spätesten Schriften darstellt, keinen stetigen Verlauf nimmt, sondern mindestens drei sehr starke Ausbiegungen erleidet, zwei nach unten im Parmenides und Philebus, eine nach oben im Phaedrus.

Aber diese Unregelmässigkeiten verschwanden bei einer in besonderer Weise angestellten Vergleichung der vierzehn Reihen unter einander, welche die Gemeinsamkeit im Gebrauch seltner Wörter zwischen je einer der vierzehn Schriften der Gruppen BC und den übrigen dreizehn angeben. Wurde nämlich die in der ersten Art der Vergleichung erhaltene Folge dieser Schriften als die zunächst zu erwartende zu Grunde gelegt und nur die Abweichungen der einzelnen Reihen von dieser Folge unter einander verglichen, so gaben sich sofort solche wechselseitige Beziehungen unter den betreffenden Schriften zu erkennen, die auf ihr zeitliches Verhältnis bestimmt hinweisen. Die drei sachlich zusammengehörenden Dialoge, die vorher so wunderlich auseinandergerissen waren, Parm., Soph., Pol., mit diesen auch Phil., verrieten sich nunmehr durch ihr gleichartiges Verhalten als thatsächlich zu einander gehörig, und zwar liessen sie sich, nach ihrem Verhalten zu Tim. Crit., Leg. einerseits, zur Gruppe B andrerseits, nur der letzten Gruppe zuweisen. Nicht mit gleicher Zuversicht zwar würde man die bestimmte von uns angenommene Folge der sieben Schriften (Gruppe C) auf Grund dieser Listen allein als die einzig mögliche zu behaupten wagen; wohl aber lässt sich sagen, dass, sofern sie sich sonst, sei es durch andere stilistische oder durch sachliche Erwägungen wahrscheinlich machen lässt, unsere Zahlen damit gut übereinstimmen. Was die Gruppe B betrifft, so würde sich die Annahme ebenfalls gut festhalten lassen, dass in ihr dem Staat die letzte Stelle zukommt. Weiter erwies sich der letzten Gruppe (doch ohne Crit., Leg.) vielfach nahe verwandt der Cratylus, erst nach diesem auch der Theaetet. Da aber beide in andern Beziehungen ganz das Verhalten der übrigen Schriften der

Gruppe B zeigen und die Spätstellung des Cratylus sonst keine irgend ausreichende Bestätigung findet und innerlich ganz unwahrscheinlich ist, so wird man hier keinen chronologischen Schluss mehr ziehen, sondern die verhältnismässig hohe Verwandtschaft im Wortschatz des Crat. und Theaet. mit einem Teile der Schriften der Gruppe C nur aus ihren ja klaren inhaltlichen Beziehungen zu diesen Schriften ableiten dürfen. Nur das lässt sich bestimmt behaupten, dass der Cratylus keinesfalls unter die ganz frühen, sog. sokratischen Schriften (unsere Gruppe A) gesetzt werden kann und auch in Gruppe B wohl nicht die unterste Stelle einnimmt. Was aber den Phaedrus betrifft, so zeigte er sich in dieser allein beweisenden Art der Vergleichung nirgends der Gruppe C verwandter als irgend eine andre der Gruppe B angehörende Schrift. Während er im Anteil an seltnen Wörtern überhaupt eine so ehrgeizig hohe Stellung einnahm und constant behauptete, scheint er nunmehr selbst auf jeden Wetteifer mit Cratylus oder Theaetet oder gar dem Staat um die nähere Stellung zur Gruppe C zu verzichten, er zeigt sich vielmehr gradezu typisch für das Verhalten der Gruppe B, d. h. er geht regelmässig zusammen mit Phaed., Conv. und selbst Euthyd. Nach der Weise, wie man sonst in diesen Dingen von beweisen gesprochen hat, wäre es sicher berechtigt, zu erklären, es sei hiermit bewiesen, dass der Phaedrus jedenfalls dem Staat, und wohl noch einer oder der andern Schrift der Gruppe B vorhergehe. Erwägt man, einen wie starken Einfluss der Reichtum an seltneren Wörtern überhaupt auf die Zahl je zwei Schriften gemeinsamer Wörter nachweislich ausübt, so muss es als stark beweisend erachtet werden, wenn der Phaedrus bei einem so ausserordentlichen lexikalischen Reichtum dennoch eine specifische Verwandtschaft mit der in gleicher Richtung ausgezeichneten Gruppe C bei genauster Vergleichung nirgends erkennen lässt; ebenso wie es im umgekehrten Sinne beweisend ist, wenn Parm. und Phil. bei ihrer auffallenden Wortarmut diese specifische Verwandtschaft dennoch zweifellos zeigen.

Noch merkwürdiger aber ist, dass die Anwendung desselben Verfahrens auf eine Auswahl von 181 Erscheinungen ganz andrer Art (Partikelgebrauch, Antwortformeln und sonstige einzelne Wen-

dungen) völlig dieselben allgemeinen Ergebnisse lieferte. Ja die Uebereinstimmung erstreckt sich in unerwartetem Maasse selbst bis auf Einzelheiten. Und doch ist die „Normalfolge“ der 14 Schriften für diese Vergleichung (d. h. ihre Ordnung nach dem relativen Anteil einer jeden an jenen 181 Erscheinungen überhaupt) eine wesentlich andere, als die nach dem Anteil am Wortschatz berechnete. Somit scheint diese Methode (der wechselseitigen Vergleichung der Gemeinsamkeiten) sich zu bewähren als die einzige, welche die Täuschung zu überwinden im Stande ist, die aus der feineren Durcharbeitung des Stils in einzelnen, seiner nachlässigeren Behandlung in andern Schriften sonst unvermeidlich fliesst; welche Täuschung hauptsächlich bisher die Sprachstatistik irregeleitet und um die richtige Erkenntnis der Stellung des Phaedrus und Theaetet gebracht hat. —

Unsere Untersuchung gab aber noch keine Antwort auf die Frage, weshalb denn, zunächst in Hinsicht des Wortschatzes, aber, wie wir bald sehen werden, auch in einer Reihe andrer Erscheinungen, gerade der Phaedrus eine so ausgezeichnete Stellung einnimmt, der Parmenides dagegen und auch der Philebus, was Wortschatz betrifft, kaum minder auffällig im entgegengesetzten Sinne von der Norm abweichen.

Die Antwort liegt indess nicht fern; sie ist im wesentlichen schon von Campbell, dem Lutoslawski beitritt, gegeben worden. Wohl jeder wird sich sofort des aussergewöhnlich dichterischen und rednerischen Charakters des Phaedrus, und wiederum der aussergewöhnlich trocknen Wissenschaftlichkeit des Parmenides, besonders im grösseren, zweiten Teil des Dialogs, erinnern, aber auch urteilen, dass sich der Philebus immerhin mehr dem letzteren als dem ersteren Typus nähert. Nur wird man dann fragen, weshalb nicht auch der Sophist und Staatsmann eine ähnlich abweichende Stellung zeigen, die doch dem Parmenides und Philebus im ganzen Charakter auffallend ähnlich sind. Aber darauf lässt sich antworten: beide Schriften verdanken, wie an sich zu vermuten war und aus den genauen Nachweisungen bei Campbell bestimmt hervorgeht, einen überaus grossen Teil ihres Vorrats an minder

gebräuchlichen Wörtern den Einteilungen, die thatsächlich das Trockenste sind, was es nur geben kann, aber zum Gebrauch seltner Wörter und zur Prägung ganz neuer aussergewöhnlich viel Anlass boten. Davon abgesehen würden beide Schriften, was Wortschatz betrifft, in der That eine ähnliche Stellung in unsern Reihen einnehmen wie der Philebus, ja der Sophist kommt diesem selbst so bisweilen auffallend nahe.

Welche allgemeine Lehre aber aus dem ganzen aufgezeigten Sachverhalt zu ziehen ist, kann wohl nicht zweifelhaft sein. Plato ist in weit höherem Grade, als man angenommen hat, bewusster Schöpfer seines Stils. Ein sein Instrument meisternder Künstler der Rede, unterliegt er solchen Tendenzen wie der zum Gebrauch seltnerer Wörter nicht blindlings; vielmehr gerade auf der Höhe seiner Meisterschaft sucht er sie oder weicht ihnen aus, häuft oder spart sie mit voller Absichtlichkeit, nicht nach jener blinden Gewohnheit, auf deren steng gesetzmässiges Walten die Sprachstatistik ihre Schlüsse baut. So wie er nicht die Kunst des Stils darin sieht, kurz zu schreiben oder lang, sondern angemessen (Phaedr. 267 b), nämlich der jedesmaligen Aufgabe entsprechend, so schreibt er auch vor, je nach der Natur dessen, an den die Rede sich wendet, *ποικίλους καὶ παναρμονίους λόγους* zu gebrauchen oder *ἁπλοῦς* (ebenda 277 e). Parm. aber und ähnlich Soph., Pol., Phil. sind Schulschriften, gleichsam Uebungsstücke fürs philosophische Seminar; da konnten die Farben [15]) und Tonarten gespart werden. Meilenfern davon steht der Phaedrus, und würde er auch dann stehen, wenn er zeitlich jenen Schriften näher wäre als es der Fall ist. Kein Wunder doch, dass grade diese Schrift durch stilistische Feinheiten nach jeder Richtung hervorragt: sie handelt eben von der Kunst des Stils, und Plato macht gar kein Hehl daraus, dass er für diesmal es darauf abgesehen hat, es den Stilkünstlern vom Fach, den Rhetoren, gleich- und zuvorzuthun. Dies beweist die ausdrückliche Herausforderung an Lysias, es besser zu machen, wenn er kann (aber er werde es nicht können, 243 d.

[15]) Resp. X, 601 a *ὀνόμασι καὶ ῥήμασιν ἐπιχρωματίζειν.* Dieser Ausdruck weist durchaus auf ein absichtliches Vorgehen.

257c), und das Zeugnis, das sich Sokrates durch Phaedrus ausstellen lässt (263d), wie weit überlegen in der Kunst des Stils (τεχνικωτέρας πρὸς λόγους) die Nymphen und Pan (die ihm seine Rede eingegeben) sich erwiesen haben als Lysias der Fachmann. Das Selbstlob gilt hier zunächst dem logischen Element des Stils, der Disposition; dass aber der Wetteifer sich nicht minder auf die Wortwahl erstreckt, zeigen andre Stellen: Sokrates vermag das besondre Lob, welches Phaedrus gerade in dieser Hinsicht der Rede des Lysias spendet, nicht anzuerkennen, 234d—e: ἐπεὶ ἐμέ γε ἔλαθεν ὑπὸ τῆς ἐμῆς οὐδενίας — das heisst, wenn man die durchaus nicht bescheiden gemeinte „Ironie" abstreift: „Ich kann das noch ganz anders!" Und so macht er am Schluss der dritten Rede (257a) auf die ποιητικὰ ὀνόματα, in Form einer Bitte um Entschuldigung, noch besonders aufmerksam. Ausserdem weist er wieder und wieder auf die Rhythmik dieser Reden selber hin: 238c, 241e, vgl. auch 265c μυθικόν τινα ὕμνον προσεπαίσαμεν, woran wieder Theaet. 176in. erinnert: ἁρμονίαν λόγων (cf. oben παναρμονίους λόγους) λαβόντος ὀρθῶς ὑμνῆσαι θεῶν τε καὶ ἀνδρῶν εὐδαιμόνων βίον ἀληθῆ — ein wahrer Hymnus auf den Hymnus im Phaedrus! Es fehlt leider bisher an einer genauen Untersuchung der Rhythmik Platos durch die einzelnen Schriften hindurch, obgleich die stark ins Dichterische hinübergreifende Rhythmik als ein Hauptmerkmal des platonischen Stils von den Alten immer hervorgehoben wird. Ohne Frage wird auch in dieser Beziehung der Phaedrus, nicht bloss in den Reden, neben den letzten Werken Platos einen hervorragenden Platz einnehmen, so dass von neuem der Schein einer besonders engen Verwandtschaft mit diesen entstände. Allein schon Campbell (Platos Rep. II 49) urteilt mit vollem Recht, selbst dem oberflächlichsten Leser müsse der Unterschied sofort auffallen, dass im Phaedrus das Dichterische auf besondrer, aussergewöhnlicher Absicht beruht, während es später zu einem festen Merkmal des platonischen Stils geworden ist. Campbell urteilt ebenso über die (verhältnismässige) Meidung des Hiatus[16]).

---

[16]) Vielleicht darf man diese mitverstehen unter der ungewohnten εὔροια (238c).

die der Phaedrus bloss mit den Schriften vom Soph. an teilt, sowie über die jonischen Dative Plur. der 1. und 2. Declination, die sonst nur noch Resp., Pol., Tim., Leg. verwenden, und über den Gebrauch von ὄντως (sonst: [Euth.?] Crat., Theaet., Resp. und Gruppe C), in dem er eine bewusste Anleihe beim Stil der Tragiker erkennt (a. O. S. 50); das hochstelzige Wort findet sich nämlich vor Plato bei Euripides und — bei Aristophanes, wo er die Tragiker parodiert. Wir werden aber sehen, dass ebenso noch zwei weitere Eigenheiten des Phaedrus zu beurteilen sind, die häufige Verwendung von τε und die der Anastrophe von πέρι.

Ist hier überhaupt ein chronologischer Schluss zu ziehen, so kann es nur der sein: dass keine Schrift, die in irgend vergleichbarem Maasse diese Züge einer direct dichterischen Schreibart (bes. Wortwahl und Rhythmik) verwendet, dem Phaedrus vorhergegangen sein kann. Denn allzu nachdrücklich wird die Einführung dieser Eigenheiten der Dichtersprache in den Prosastil als etwas ihm bisher ganz Ungewohntes (πάνυ παρὰ τὸ εἰωθός 238c) von Plato selbst bezeichnet; fort und fort scheint es ihm notwendig, sich oder wenigstens seinen Sokrates, dem das alles so kraus lässt, deshalb zu entschuldigen: die Nymphen und Pan (241e, 263d), die Cikaden sogar (262d), besonders aber der schöne Phaedrus trägt die Schuld (257a): Sokrates ist einmal nicht im Besitz irgend welcher Kunst der Rede (262d); er müsste vielmehr fürchten als ἰδιώτης αὐτοσχεδιάζων[17]) gegen den ποιητής (Lysias) sich lächerlich zu machen (236d), aber es ist nun über ihn gekommen, die Raserei der Musen hat ihn gepackt und an die Pforten der Dichtung (ἐπὶ ποιητικὰς θύρας) entführt (245d); so darf er allerdings guter Zuversicht sein, den blossen, der Begeisterung baren Techniker zu schlagen. Also die Handhabung dieser dichterischen Mittel ist im Phaedrus eine neue, erstmalige Errungenschaft. Der Theaetet, der sie (in der oben angezogenen Stelle) voraussetzt und sich ihrer rühmt, der Staat, der in den mittleren und letzten Partien oftmals davon Gebrauch macht, ist jedenfalls später zu setzen. Das Gleiche vermute ich, ohne es vor

[17]) Uebrigens Anspielung auf den Schulstreit: Isocr. c. soph. 9, 292e.

näherer Untersuchung besonders des Rhythmischen bestimmt behaupten zu wollen, in Hinsicht des Phaedo und auch des Gastmahls, obwohl der dichterische Charakter des letztern vielleicht am wenigsten auf diesen äussern Mitteln beruht.

Hinsichtlich des Staats aber erhält dieser Schluss sofort eine vielleicht entscheidende Bestätigung durch eine zweite, der vorigen scheinbar entgegengesetzte Erwägung. Ein so tiefes Eingehen auf Poesie überhaupt, nicht bloss auf ihre äussern Mittel, sondern auf ihre ganze Absicht der μίμησις, wie im Phaedrus, eine so ganz unsokratische Würdigung des dichterischen Enthusiasmus — man halte gegen Phaedr. 244 f. (auch 265 a) etwa Apol. 22 c, aber auch Resp. 598 e — ist schlechthin undenkbar nach dem Absagebrief, den Plato der Dichtung als seiner Jugendliebe im 10. Buche des Staats geschrieben hat, wo er beschliesst ὥσπερ οἵ ποτέ του ἐρασθέντες — βίᾳ μὲν ὅμως δέ — ihr zu entsagen und gegen jeden „Rückfall" (πάλιν ἐμπεσεῖν) fortan gewappnet zu bleiben (Resp. X 607 e, 608 a). Aus Grundsatz also, nicht aus Unvermögen hat sich Plato der Verwendung dramatischer oder epischer, kurz mimetischer Reizmittel seitdem enthalten: wie es in den Schriften der Gruppe C[18]) zweifellos geschehen ist.

Hiernach ist auch das Gastmahl sicher früher anzusetzen als der Staat (gegen Pfleiderer z. B.), denn auch diese Schrift ist, wenn auch weniger hervorragend in dichterischer Wortwahl und Rhythmik, dennoch stark dichterisch eben im Sinne der μίμησις. Sie nimmt dem entsprechend auch eine ähnlich freundliche, dem 10. Buch des Staats ganz widersprechende Haltung zu den Dichtern ein wie der Phaedrus. Die grossen Dichter werden (209 d) auf gleicher Linie mit den grossen Gesetzgebern anerkannt, im vollen Gegensatz zu Resp. X, 599 d. Plato hat das Verhältnis beider Klassen noch mehrmals berührt: im Phaedrus (257 e, 258 b, 278 c), und im Gorgias (502). Ueberall ist hier der Sinn: die öffentliche Rednerei und Gesetzmacherei soll ja nicht glauben, etwas Besseres

[18]) Abzurechnen wäre allenfalls der Critias, als ein dichterischer Versuch ganz eigner Art; merkwürdig als neuer Beweis des gar nicht zu ertötenden Hanges zur Dichtung in Plato.

zu sein als die Dichtung und Schriftstellerei; während im Staat die Dichtung ausdrücklich zu einem tieferen Rang herabgesetzt wird. Dabei ist übrigens zwischen Gorgias und Phaedrus der bestimmte Unterschied, das im Gorgias beide, die Dichtung und die Gesetzmacherei, ohne Gnade verurteilt werden, als gleich wenig Wahrheit statt Schein, das Bessere statt des Angenehmeren suchend, kurz als „Schmeichelkünste“, während im Phaedrus der Dichtung und Redekunst, vom Ethischen und Dialektischen abgesehen, das eben nicht ihre Sache ist, ihr eigentümlicher Wert verbleibt (so bes. 268—269, auch 273d, 259c—d). Es ist zwar nur ein Spiel, gegen den Ernst der philosophischen Forschung und Lehre, aber als Spiel nicht zu verachten (276de); hat doch Plato soeben recht wacker mitgespielt. Er spielt nochmals, fast ernsthafter, mit im Gastmahl, wo auch die τέχνη oder ἐπιστήμη der Tragödie und Komödie ihn ernstlich interessiert (223d). Stehen sich demnach in der wenn auch bedingten Anerkennung der Dichtung Phaedrus und Gastmahl gleich — während Apologie und Gorgias vorher und der Staat nachher sie eigentlich bedingungslos verwerfen —, so ist doch wiederum zwischen jenen beiden ein bemerkenswerter Unterschied. Nämlich jene der Dichtung entlehnten äusseren Kunstmittel, besonders Wortwahl und Rhythmik, deren der Phaedrus sich nicht bloss bedient, sondern rühmt, werden im Gastmahl, in der Rede des Agathon, vielmehr parodiert. Ueber dessen ὀνόματα und ῥήματα ist zwar Sokrates ganz so „bestürzt“ (198b) wie im Phaedrus über die des Lysias (234d, der Gebrauch desselben Ausdrucks fällt auf), aber er ist weit entfernt, nun etwa, wie dort, in einen Wettkampf auf diesem Felde einzutreten, sondern er wird „unverbesserlich“ (198d) nur die Wahrheit sagen, ὀνόμασι δὲ καὶ θέσει τῶν ῥημάτων τοιαύτῃ ὁποία δή ἄν τις τύχῃ ἐπελθοῦσα (199b, cf. 221e; ganz wie Apol. 17b εἰκῇ λεγόμενα τοῖς ἐπιτυχοῦσιν ὀνόμασιν, Resp. 498e ῥήματα ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου ξυμπεσόντα, Gegensatz: ἐξεπίτηδες ἀλλήλοις ὡμοιωμένα, mit Anspielung auf die Künste der παρομοίωσις, wie gleich danach auf die παρίσωσις). Irre ich nicht, so ist hier Plato von dem „Rückfall“ im Phaedrus bereits halb wieder genesen. Dazu stimmt wenigstens, dass jetzt zwar wohl von einer φιλόσοφος μανία τε καὶ βακχεία (218b) die Rede ist, aber

nicht wie im Phaedrus (245a) die dichterische daneben mit irgend welchem eignen Anspruch anerkannt wird, die Dichtung erscheint vielmehr 223d als Sache der τέχνη und ἐπιστήμη, völlig gegen Phaedrus 245a. Im gleichen Sinne spricht, dass, während der Phaedrus eine Idee der Schönheit als verschieden von der des Sittlichguten kennt (250abd), im Gastmahl das καλόν seiner ganzen Herleitung nach (204—206) mit dem ἀγαθόν eins ist, und eigentlich in jeder Hinsicht sich deckt mit der Idee des Guten im Staat, wo denn auch umgekehrt (479a) an die Idee des Schönen im Gastmahl erinnert und angeknüpft wird.

Wie man sich das Verhältnis unter diesen Schriften auch zurechtlegen mag, es bleibt ein seltsamer Widerspruch in Platos Stellung zur Poesie. Bei hoher dichterischer Anlage früh vom sokratischen Rationalismus gepackt, ja erschüttert, kann er die Dichtung nicht hart genug verurteilen, als die der Herrschaft des Scheins über die Wahrheit, der Lust über das Gute Vorschub thue[19]. Dennoch bedient er sich dichterischer Mittel, und zwar in allen Perioden seiner Schriftstellerei, doch mit einem bemerkenswerten Unterschied. In den ersten Schriften, aber auch noch in der mittleren Periode bis zum Staat, ist es das dramatische Element, in dem er lebt und webt. Er handhabt die dramatische μίμησις mit einer Meisterschaft, die nur dem unbesieglichen dichterischen Eros gelingen konnte. Dagegen häuft er anfangs noch nicht die poetischen Wörter und Rhythmen, und glaubt wohl dadurch sich von den eigentlichen Poeten, mit denen er als Sokratiker auf Kriegsfuss steht, zu unterscheiden. Aber im Phaedrus wenigstens widersteht er der Versuchung nicht, es auch darin mit den Andern aufzunehmen, und wir sahen, wie er sein Entzücken über das Gelingen gar nicht verbergen kann. Fortan ist er im Besitz dieser Kunstmittel, und, mag er sie vorerst nur ausnahmsweise und sparsam verwenden, ja sie nach wie vor theoretisch verschmähen (so im Gastmahl und Staat, auch im 10. Buch, 601 ab) — sie dringen fortan unaufhaltsam in seinen Stil ein

---

[19]) Das erste Motiv Apol. 17 und 22, das zweite Gorg. 502, beide Resp. X, 596 ff. 603 ff. 607 d.

um sich in den letzten Werken zu erstaunlicher Höhe zu erheben und aus seltner Ausnahme, die noch allerlei Vorwände braucht, zur Regel zu werden. Es ist, als habe er sich ihre Anwendung gestattet, gleichsam zur Entschädigung dafür, dass er, seit dem 10. Buche des Staats, der μίμησις als solcher entsagt und sich zu einem, in den „dialektischen“ Schriften zu fast gänzlicher Dürre vertrockneten Docierton gezwungen, fast möchte man sagen, verurteilt hat.

Aus diesem allen ergiebt sich aber: *dass man eine geradlinige Stilentwicklung bei Plato in sehr vieler Hinsicht nicht zu erwarten hat.* Es ist ganz unwahrscheinlich, dass es sich gerade nur im Wortgebrauch und den wenigen andern schon berührten Erscheinungen einer direct poetischen Schreibart so verhalten sollte, wie wir gesehen haben; zur ποίησις gehört nach Platos Begriffen die *ganze* bewusste Stilkunst, auch Lysias ist ποιητής. Daher wird zwar wohl im ganzen eine fortschreitende Differenzierung in Wortwahl, Partikelgebrauch, Antwortformeln, eine fortschreitende Bevorzugung des Gewählteren, auch in Satzbau und Wortstellung, und so durchweg, sich hoffentlich beweisen lassen, und aus der Beobachtung dieser Erscheinungen bei sehr behutsamem Vorgehen mit der Zeit auch für die Chronologie der Schriften Einiges gewonnen werden (wie ich denn nicht in Abrede stelle, dass einige Resultate schon jetzt als hoch wahrscheinlich auf Grund der Stilbeobachtung bezeichnet werden dürfen); aber gewiss vielfach, wenn auch wohl nicht überall, wird der Phaedrus einen höhern, der Parmenides einen weniger hohen Platz behaupten, als der zeitlichen Stellung beider entspricht. Die Ausnahme lässt sich dann aber mit keinem Rechte auf diese zwei nur grade auffälligsten Beispiele beschränken; sondern es können andre Schriften (wie es beim Wortschatz sich schon gezeigt hat) dem einen oder andern Extrem mehr oder minder nahe kommen, und so wäre es leicht möglich, dass auch die denkbar vollständigste Erforschung aller irgend eine Entwicklung zeigenden Stileigenschaften die gehoffte Sicherheit über die Zeitordnung der sämmtlichen platonischen Schriften nicht erbringt. Zum mindesten bedarf es, ehe man einen chronologischen Schluss wagt, des oben nachgewiesenen, freilich

complicierten und auf ein sehr reiches und exactes Material angewiesenen Controlverfahrens. —

Nachdem so über die Methode chronologischer Schlüsse aus Stilargumenten Klarheit gewonnen ist, erscheint es darum nicht überflüssig, die Beweiskraft der von Lutoslawski zusammengestellten Stilkriterien (soweit sie nicht im Bisherigen schon Berücksichtigung gefunden haben) auch im Einzelnen zu prüfen; was im zweiten Teil dieser Abhandlung geschehen soll.

II.

Zu Aristoteles' Politik 1258^{b} 27—31.

Von

Professor **J. Cook Wilson** in Oxford.

In Betreff meines Aufsatzes „Zu Aristoteles' Politik I. XI 1258^{b} 27—31“ Archiv für Gesch. d. Philosophie XI. 2, bin ich durch eine freundliche Mittheilung von Prof. Susemihl in den Stand gesetzt, eine Berichtigung zu seinen Gunsten zu machen.

In einer früheren Besprechung der aristotelischen Stelle (Classical Review X 1896) hatte ich gesagt, die grammatische Construction der Worte ὅσα ἀπὸ γῆς schiene verschiedentlich missverstanden worden zu sein, und dabei dachte ich mit an Susemihl, obgleich ich seine Ansicht nicht erwähnte. Seine Uebersetzung „derjenige Erwerb der aus der Erde (selbst) und Dem, was aus ihr hervorwächst, und zwar etc. etc. gezogen wird“ giebt zwar den richtigen Sinn wieder, doch wusste ich nicht, ob die Construction sicher beurtheilt war, denn in seiner Bemerkung heisst es „auch wenn die Vermuthung οὖσα von Bernays richtig ist“, wogegen die Stelle der Oekonomik, welche ich citierte, beweist, dass die Vermuthung von Bernays unmöglich richtig sein kann. Aber in Susemihl's englischer Ausgabe steht eine Bemerkung, mit seinem Namen unterzeichnet, welche entschieden beweist, dass die Worte in der üblichen, irrigen Weise construirt worden sind. Ueber alles dies hatte ich nichts gesagt. Da hat Susemihl in seiner Besprechung meines Aufsatzes (Berl. Philol. Wochenschrift, 1896) behauptet, er habe die Worte für so klar gehalten, dass er sie sowohl in seiner deutschen als

auch in seiner englischen Ausgabe ohne Commentar belassen habe. Hierüber sprach ich meine Verwunderung aus (Archiv für Gesch. d. Phil. a. a. O.) und citierte den Commentar in der englischen Ausgabe und gab auch zugleich den Beweis, dass die richtige Construction darin völlig verkannt war.

Zu meiner Ueberraschung schreibt nun Susemihl, er habe die Stelle „genau ebenso verstanden" wie ich; der betreffende Commentar in seiner englischen Ausgabe, obgleich mit seinem Namen versehen, rühre nicht von ihm her. Er citierte zu diesem Behufe frühere Stellen, welche beweisen, dass er diese Worte der aristotelischen Politik völlig richtig verstanden hat, und zwar aus seiner Abhandlung De Aristotelis Politicorum libris I und II quaest. Criticae 1869. p. 27 die Bemerkung „οὖσα Bernays, at pluralis ὅσα ad singularem τρίτον εἶδος relatus nihil sane miri habet, cum tertium genus hac ipsâ ratione in varias species disjungatur": und aus seiner Abhandlung Quaestiones Crit. de Pol. Ar. (Teubner 1886) S. 357, folgendes gegen Schneider gerichtet „immo metalla ceteraque, quae e fodinis et lapicidinis proferuntur, pars ipsius terrae sunt, arbores contra e terra progerminant (γίγνονται ἀπὸ γῆς), illa ex ipso terrae gremio effodimus, horum ligna e rebus caedimus e terra enatis."

Trotz alledem erschien merkwürdiger Weise in der englischen Ausgabe die ganz unrichtige Auslegung der Construction, welche ich oben bezeichnet habe, und sogar mit Susemihl's Unterschrift, die versehentlich (und zwar, wie Susemihl meint, durch ein sehr verzeihliches Versehen) vom englischen Herausgeber darunter gesetzt war.

Das Unglück hat es ferner gewollt, dass Susemihl erstens dies alles übersehen hat und den Irrthum stehen liess, und zweitens, dass er jene Aeusserung in der Berl. Phil. Wochenschrift gethan, ohne erst zur Sicherheit seine englische Ausgabe nachgeschlagen zu haben. Das fiel ihm nicht ein, weil ihm völlig entging, dass ein derartiger Commentar darin stände.

Meinerseits ahnte ich die Wahrheit nicht, und meinte, Susemihl hätte irgendwie den wesentlichen Punkt meiner Erörterung übersehen. Diese Meinung wurde dadurch bestätigt, dass Susemihl bei

seiner Kritik von Ashley's Arbeit nie bemerkte, dass dieselbe gerade der irrigen Auslegung der Worte ὅσα ἀπὸ γῆς ihren Ursprung verdankte, und eben deswegen ihren Zweck verfehlt habe; ein Stillschweigen, das auffallend war und nothwendig zur Annahme führte, dass Susemihl die Construction der Worte gerade wie Ashley gedeutet haben müsste, wie dieselben ja auch in seinem eigenen Buch erklärt werden. Dazu kam noch, dass Susemihl schlechthin behauptete, ich hätte die Stelle missverstanden, ohne zu erwähnen, dass ich die richtige Construction gegen die Irrthümer Anderer vertheidigt habe, und deshalb hatte ich keine Ahnung, dass er, wie er schreibt, die Worte genau so verstanden habe wie ich.

Ich glaube also, ich dürfte mich für unschuldig erklären, und indem ich diese sonderbare Verkettung von Missgriffen bedauere, freue ich mich aufrichtig, dass durch meine Veranlassung Susemihl's wahre Ansicht geklärt und vertheidigt worden ist.

Offenbar hat er den grammatischen Zusammenhang der Worte von vorneherein richtig begriffen; nur scheint er die Stelle der Oekonomik übersehen zu haben, welche den Text endgültig gegen Bernays' Vermuthung feststellt.

Mit dieser Berichtigung wollte ich die Erwägung eines neuen und triftigen Einwandes verbinden, den Susemihl gegen meine Erklärung und Vertheidigung des Textes der Politik, 1259ª 39, wo er selbst (nach Conring) eine grosse Lücke vermuthet, in seinem Briefe gerichtet hat.

In jener Kritik in der Berl. Phil. Wochenschrift hatte er nur die grammatische Auslegung durch oratio obliqua, in welcher ich Newman folgte, angegriffen, und darauf habe ich schon geantwortet (Arch. f. Gesch. d. Philosophie X. 2 S. 261). Nun aber fragt er „wo im Vorigen von γυναικὸς ἄρχειν καὶ τέκνων bis βασιλικῶς irgendwie die Rede gewesen sein solle“.

Ich bekenne diese Schwierigkeit, obgleich sie schon von Newman angedeutet war (vgl. „the reference would s e e m to be to c. 3, 1253ᵇ 4“) nicht genügend beachtet zu haben. Offenbar hat Aristoteles in den vorausgehenden Kapiteln die Eintheilung der Herrschaft über die Familie nirgends so genau ausgeführt. Die οἰκονομική ist zwar schon als eine Herrschaft bezeichnet, und die

Mitglieder der Familie in ἐλεύθεροι und δοῦλοι eingetheilt (1253b 4) also γυναικὸς ἄρχειν καὶ τέκνων ὡς ἐλευθέρων ἀμφοῖν ist im Vorigen enthalten. Doch obgleich die Herrschaft über Freie von der Herrschaft über Sklaven scharf unterschieden worden ist, war die erstere in Bezug auf Frau und Kind noch nicht in πολιτική und βασιλική eingetheilt. Was wir hier, 1259b 1 sqq., vorfinden, könnte dem Begriffe nach aus 1255b 16—20 in Uebereinstimmung mit 1253b 4 gefolgert werden, die Folgerung aber ist nicht geschehen. Mithin wäre, genau genommen, die oratio obliqua nur für γυναικὸς ἄρχειν καὶ τέκνων gerechtfertigt. Dass aber der Zusatz, der dieser Stelle eigenthümlich ist, auch mit in die Oratio obliqua hereingezogen ist, scheint nur aus einer Ungenauigkeit herzurühren. Also würde man ungefähr so übersetzen: „Es waren, unserer Darstellung nach, drei Arten von Hausherrschaft . . . . . . [und wirklich drei] denn wir liessen die Herrschaft über Weib und Kind eine Herrschaft über Freie sein, doch nicht mit dem Gedanken, dass die Herrschaft in beiden Fällen eine und dieselbe war u. s. w."

Sollte diese Erklärungsweise nicht gebilligt werden, so bleibt die Hauptsache, ob der Sinn der Stelle vollständig ist, wie ich behauptet, oder ob wir eine grosse Lücke oder eine Lücke überhaupt dem Sinne nach annehmen müssen, noch unentschieden.

Ich bin der Ueberzeugung, dass die richtige Auslegung der Stelle sehr einfach ist, und zwar diejenige, welche ich angegeben (Class. Rev.) und vor mir schon Victorius[1]). Nach dieser Ansicht könnte keine Lücke vor καὶ γάρ existieren, denn die parenthetische Vertheidigung der Dreifachheit der Eintheilung würde mit den Worten καὶ γάρ an die Eintheilung selbst geschlossen werden, gerade wie im Texte. Dieses gilt auch, wenn die Construction mit oratio obliqua nicht zugelassen wird: es möchten dann nur ein Paar Worte zu ergänzen sein — und erst nach καὶ γάρ — um den Infinitiv ἄρχειν zu regieren. Doch auch diese Annahme wäre unnöthig; die einfache Aenderung von ἄρχειν in ἄρχει würde

[1]) Ich hatte übersehen, dass Bernays auf dieselbe Weise erklärt.

alles in Ordnung bringen. Dieses hätte ich vorgeschlagen[2]); nur schien es mir möglich, den Text zu rechtfertigen, und in diesem Falle würde die leichte Correctur etwas Idiomatisches verwischen.

Ueberdies bin ich geneigt anzunehmen, dass auch 1281^{b}26—7 einfach ein Uebergang in die Oratio obliqua stattfindet, und der Text folglich mit Unrecht verdächtigt worden ist.

[2]) Die Tauchnitz'sche Ausgabe hat ἄρχει.

III.

Zur Ethik der Stoa.

Von

Dr. **Adolf Dyroff** in Würzburg.

2. Zur Vorgeschichte.

Polemon soll gesagt haben, Zenon stehle ihm unter seinem Phöniziermantel die Lehrsätze[1]). Dieser Ausspruch enthält wenigstens den richtigen Gedanken, dass der Begründer der Stoa mit Glück den Standpunkt verschiedener Philosophenschulen zu vereinigen wusste.

So war der Grundbegriff der Naturgemässheit nicht nur von den Kynikern zu seiner Bedeutung gebracht worden. Auch Speusippos hatte bekanntlich das Glück als ein vollendetes Verhalten in den naturgemässen Dingen erklärt und Polemon ein tugendhaftes Leben im Genuss der ersten naturgemässen Dinge gewollt. Selbst die Betrachtungsweise, welche bei der Bestimmung des Zieles von dem ersten Trieb der Lebewesen ausgeht, war im Keime durch Eudoxos den Knidier vorgebildet[2]). Zenon hat nur das Verdienst, den Begriff Natur zur wirklichen Grundlage eines Systems gemacht zu haben, indem er vom Naturtriebe des Menschen aus mit Hilfe jenes Begriffes zum vernunftgemässen und tugendhaften Leben fortschreitet und, wie besonders die Darstellung des Stobaios lehrt, dazu Anlass gab, ebenso die ganze Wertlehre wie auch die Lehre von den Leidenschaften zu entwickeln.

---

[1]) D. L. VII, 25.

[2]) Im übrigen vgl. zur Geschichte des Begriffs Physis auch K. Lehrs, Populäre Aufsätze. Leipzig 1875. S. 218ff.

Aber auch in anderer Beziehung war der Boden für die Stoa geebnet. Gewisse pseudoplatonische Dialoge sprechen Ansichten aus, die man versucht sein könnte, stoisch zu nennen, und doch ist man hier ebensowenig wie bei den Komödiendichtern, wenn diese auf stoische Lehren anzuspielen scheinen, berechtigt, ohne weiteres Kenntnis der Stoa vorauszusetzen. Man wird vielmehr annehmen müssen, dass schon vor dem Auftreten der Stoa Versuche stattfanden, zwischen der kynischen Richtung und der Volksanschauung zu vermitteln.

Ein lehrreiches Zeugnis für solche Bestrebungen liefert die erste isokratische Rede. Ob sie nun von Isokrates selbst oder aus dessen Schule stammt[3]), sicher ist, dass sie vor Entstehung der Stoa fällt. Sandys hält sie für eine ziemlich glänzende und durchaus nicht uninteressante Darlegung der gewöhnlichen Grundsätze der griechischen Moral[4]). Wir finden sie von dem Hauche philosophischer Spekulation nicht unberührt.

Die Rede reiht sich in die Gattung der Protreptici[5]). Es liegt im Wesen dieser Litteraturgattung, dass eine Sammlung von Sittensprüchen vorausgegangener Denker aufgenommen wurde[6]), aber auch Einleitung und Schluss dieser Pädagogik in nuce sind durch philosophische Sätze ausgezeichnet, wie sie später Sallust liebte. Blass[7]) hat die Hoffnung aufgegeben, eine Ordnung der Vorschriften zu entdecken; zwischen dem zuerst über die Pflichten gegen Götter und Eltern und zuletzt über Gefahr und Tod Gesagten gingen „die verschiedensten Regeln in wildester Unordnung durcheinander“[8]). Allein so ganz ist dies nicht zutreffend. § 5 wird versprochen, darüber zu handeln, 1) wonach die Jugend streben (ὀρέγεσθαι) und welcher Werke sie sich enthalten solle (ἀπέχεσθαι)[9]), 2) wie die

[3]) S. Blass, Attische Beredsamkeit. Leipzig 1876. II, S. 259.

[4]) S. Blass, a. a. O.

[5]) P. Hartlich, De exhort. Leipz. Studien XI, S. 219 ff.

[6]) Isocr. 2, 40. Hartlich, S. 215 ff.

[7]) Beredsamkeit 255.

[8]) Auch Hartlich gibt das zu.

[9]) Dass beides zusammenzufassen ist, bezeugen die von Schneider z. St. beigebrachten Parallelen.

Menschen beschaffen sein sollen, mit denen sie verkehre, 3) wie sie ihr Leben einrichten solle[10]). Dieses Versprechen ist gehalten.

Der erste Teil (5—19) bezeichnet als Lebensziel im allgemeinen die Tugend und den guten Ruf (5—8), stellt als nachahmenswertes Vorbild das Leben des tugendhaften, geachteten Vaters auf (9—12) und gibt dann eine Reihe von Verhaltungsmassregeln, welche den Angeredeten zum Fortschritt in der Tugend und zu gutem Ruf (§ 12) am besten hinleiten (13—19). Der zweite Teil (19—26) lehrt, mit welchen Leuten Demonikos verkehren soll[11]). Der dritte (27—43), wie er sein Leben im Einzelnen gestalten solle[12]), und zwar hinsichtlich der Tracht (27), des Erwerbs (27—29), des Verhaltens gegen den Nebenmenschen (29—31), beim Trinken (32), hinsichtlich der Bildung (33), der Freundschaft (33), bei Plänen (34—35), in der Politik (36—39). Durch letzteren Begriff kommt er auf die Tugend der Gerechtigkeit (38—39), dann weiterfahrend auf die der Verständigkeit (40—41), Mässigung (42), und endlich auf den guten Ruf (43) zu sprechen, so dass die Betrachtung dahin zurückkehrt, von wo sie ausging.

Die gewählte Disposition ist nicht geschickt. Die einzelnen Gesichtspunkte stören sich gegenseitig die Kreise; es muss über dieselben Gegenstände an verschiedenen Stellen gesprochen werden, so über den Eid sowohl bei den Pflichten gegen die Götter (§ 13), als auch bei den Verhaltungsmassregeln über den Verkehr mit anderen Menschen, nachdem dort (23) die Unverbrüchlichkeit des Manneswortes betont wurde. Manches mag, das ist Hartlich zuzugeben, auch die mangelhafte Ueberlieferung verschuldet haben. Auf keinen Fall haben wir aber eine philosophische Deduktion vor uns, wir bewegen uns augenscheinlich in den Kreisen der Popularethik.

Die Rücksicht auf das Alter des Jünglings musste den Verfasser noch zu besonderer Behutsamkeit im Gebrauche philosophischer Ausdrücke mahnen[13]). So kann weder das Fehlen des Be-

---

10) Vgl. 46.

11) S. besonders 20 χρῶ und ἐντεύξεις.

12) S. βίος 28. 40. διῴκησεν 35. (10.) Vgl. 46. 47.

13) S. § 44.

griffes Glück[14]) noch überhaupt der Mangel systematischer Betrachtung ein Hindernis sein, den Redner in Beziehung zur Philosophie seiner Zeit[15]) zu setzen.

Im grossen kann sein Standpunkt als der sokratische bezeichnet werden. Die Ethik des Demokritos entbehrte des Begriffes Tugend, welcher hier auf den Schild erhoben ist; die Moral eines Prodikos hatte die hedonistischen Bestandteile aus dem Begriffe noch nicht auszuscheiden vermocht.

Die Tugend, die der Redner nicht hoch genug preisen kann, ist ihm das Ziel des Lebens; denn er will den einzig richtigen Weg zeigen, wie man sie erreichen (ἐφικέσθαι) kann[16]). Der Begriff ist ihm offenbar ein einheitlicher[17]), und bezeichnend ist, dass der Begriff der Tapferkeit in den der Tugend aufgenommen ist, wenn es heisst: Der Besitz (κτῆσις) der Tugend ist dem von anderen Gütern überlegen, da er das für andere Unmögliche möglich macht und das für die Menge Furchtbare mutig bestehen lehrt[18]). Gerechtigkeit, Verständigkeit[19]) und Mässigung sind hier wohl übergangen, weil sie der Verfasser der Rede an anderer Stelle besprechen will. Da, wo er sie dann vorbringt, reiht er sie in sokratisch-platonischer Weise nebeneinander[20]).

An den xenophontischen Sokrates erinnert der utilitaristische Zug, der durch das Ganze, jedoch nicht aufdringlich, hindurchgeht. Wie Sokrates dem Diodoros rät, die augenblickliche Not eines Be-

---

[14]) Denn § 49 bedeutet εὐδαιμονία äusseres Glück, in Vermögen, Ruhm und Freunden bestehend, welches Tyche verleiht.

[15]) Das bei Isokrates beliebte Wort φύσις (L. Schmidt, Ethik d. alten Griechen. Berlin 1882. I, S. 158) hat unser Autor 10. 52. Philosophisch ist die Fassung eines bekannten Gedankens § 43: Zum Sterben hat Pepromene alle verurteilt, einen schönen Tod hat die Natur nur den Guten zu eigen gegeben.

[16]) § 5.

[17]) S. besonders § 5. 7.

[18]) 7.

[19]) Diese kurz vorher § 6 erwähnt.

[20]) 38—39. 40—41. Die Mässigung ist § 42 gemeint, nicht genannt, wohl aber § 15 neben der Gerechtigkeit und Schamhaftigkeit (αἰσχύνη). Vgl. 46. Die ἐγκράτεια bezüglich der Leidenschaften κέρδος, ὀργή, ἡδονή, λύπη 21 (vgl. 31). Μεγαλόψυχος 32.

kannten zu benutzen, um ihn dauernd als Freund zu verpflichten[21], so der Rhetor dem Demonikos, er solle über die, welche er als Freunde zu gewinnen beabsichtige, etwas Lobendes sagen, damit es jenen hinterbracht werde[22]. Mit sokratischer Gepflogenheit vergleicht Leopold Schmidt[23] den Grundsatz, sich in Wohlthaten nicht von Freunden übertreffen zu lassen[24].

Auffällig aber ist die Schärfe, mit welcher die Guten den Schlechten durch den ganzen Protrepticus hindurch entgegengesetzt werden, gerade so, als ob es eine Mittelklasse nicht gebe[25]. Bei Theognis[26], dem jedoch mehr die Vorstellung der politischen Tüchtigkeit vorschwebt, bei Protagoras[27] und bei Demokritos[28] ist die Gegenüberstellung wohl vorhanden, jedoch nicht in dem Grade ausgeprägt wie in der Rede an Demonikos. In der Vermutung, dass hier Einwirkung der kynischen Lehre vorliegt, bestärkt die Beobachtung, dass Herkules als Typus des Tugendhaften auftritt, das eine Mal neben Theseus[29], das andere Mal im Gegensatz zu dem lasterhaften Tantalos[30]. An letzterer Stelle hält es der Redner für notwendig zu bemerken, dass diese Mythe von allen als vertrauenswürdig angesehen würde, was möglicher Weise auf die sonst nicht gerade mythengläubigen Kyniker hindeuten soll. Und dazu kommt der Rat, hinsichtlich des gesellschaftlichen Verkehrs weniger auf die konventionelle Verwandtschaft als auf Wahl-

---

[21]) Xenoph. mem. 2, 10. L. Schmidt, Ethik d. alten Griechen. Berlin 1882. II, S. 348.

[22]) § 33.

[23]) Ethik d. alten Griechen. II, S. 353.

[24]) § 26.

[25]) Σπουδαῖοι — φαῦλοι 1. 2. 43. 48. 50. Ἀγαθοὶ — κακοί 29. Πονηροὶ — χρηστοί 22. Ἀρετὴ — κακία 50. Κακία — καλοκαγαθία 6. Σπουδαῖος 4. 11. 12. 28. 29. 39. Ἀγαθός 22.

[26]) S. Heinze, Eudämonismus. Sächs. Akad.-Abh. VIII, 6. Leipzig 1883. S. 678.

[27]) Frei, Quaest. Protag. S. 99. Fr. Alb. Lange, Gesch. d. Materialismus I². Iserlohn 1873. S. 30, übertreibt die Bedeutung dieses Gegensatzes für Protagoras.

[28]) Fr. 195 Natorp (Ethika d. D.). Gegensatz ἀγαθοί (oder χρηστοί) und κακοί.

[29]) 8.

[30]) 50.

verwandtschaft zu sehen; die Natur, meint der Rhetor, habe hierin vor der Satzung (νόμος), die Charakteranlage vor der Abstammung, die Selbstbestimmung (προαίρεσις) vor dem Zwange den Vorzug[31]). Antisthenes hatte gesagt, man solle den Gerechten höher schätzen als einen Verwandten[32]), und wird diesen Satz kaum anders begründet haben, als es hier geschieht. Ganz anders führt Walther von der Vogelweide in dem Gedichtchen: „Man hochgemâc, an friunden krank" den Gedanken durch, dass Freundschaft weit besser hilft als Sippschaft, die eine „selbstgewachsene Ehre" sei. Hohen Lobes endlich erfreut sich in unserer Rede die Mühe[33]); man soll sich freiwillig in Mühen üben, auf dass man die unfreiwilligen ertragen kann[34]). Nicht zu allen Zeiten erkannte der Grieche den sittlichen Nutzen der Mühe[35]).

Frei ist jedoch die Rede von jeder kynischen Uebertreibung. Der Verfasser scheint einen Mittelweg zwischen Kynismus und Popularethik zu suchen. Dies verrät sich deutlich in jenem Abschnitt, welcher als Lehre vom höchsten Gut bezeichnet werden könnte. Die Tugend, heisst es, ist der vornehmste und beständigste Besitz[36]). Die Schönheit[37]) wird in der Regel durch die Zeit aufgerieben oder durch Krankheit vertilgt. Reichtum[38]) ist mehr der Knecht der Schlechtigkeit als der Tüchtigkeit, da er der Leichtfertigkeit Thür und Thor öffnet und die Jugend zu den Lüsten hinlockt. Stärke (ῥώμη) nützt nur, wenn sie mit Verständigkeit verbunden ist; ohne diese schadet sie mehr denen, die sie besitzen; sie ziert wohl den Leib derer, die sich darin üben, thut aber den Aufgaben der Seele Eintrag. Selbst die gute Abkunft ist nicht so

[31]) 10.

[32]) D. L. VI, 12. Vgl. übrigens auch Demokritos fr. 213 Natorp (echt?)

[33]) 7.

[34]) 21. Φιλοπονία 15. 46. Mühen des Leibes 9: 14: 12: 40. Der Begriff Askese klingt 21: 12 (vgl. 14) durch.

[35]) Für Hesiodos s. Heinze, Eudämonismus S. 668, für Xenophanes ebd. S. 693.

[36]) Vgl. 8. 9. 11. 12. 45. 46. 48. 50.

[37]) Antisthenes gegen die Schönheit. D. L. VI, 9.

[38]) Vgl. 27. 9. Gegen χρήματα 13. 19. 21. 22. 23.

nützlich wie der Besitz der Tugend[39]). Hier werden die Lebensgüter, welche der Grieche als Bestandteile des Glückes anzusehen gewohnt war[40]), herabgewürdigt. Wenn Theognis sagt, in der Armut könne sich der wahre Sinn des Menschen zeigen, während der Reichtum die Quelle des Uebels sei, die Tugend sei ein bleibender Besitz, während der Reichtum leicht den Herrn wechsle, äussere Güter würden auch dem ganz schlechten Mann zuteil, die Tugend hingegen nur wenigen[41]), so ist von da aus bis zu dem zuerst angeführten vernichtenden Urteil über den Reichtum noch ein Stück Weges. Augenscheinlich bereitet sich an dieser Stelle, welche noch keineswegs als ein Gemeinplatz zu betrachten ist, ein Umschwung in der Wertung der äusseren Güter vor, wodurch der stoischen Lehre von den mittleren Dingen die Bahn geebnet wurde. Die Bedeutung der Thatsache wird um so grösser, wenn man bedenkt, dass der Verfasser der Rede auf der andern Seite, griechischer Anschauung folgend[42]), noch Gesundheit und guten Ruf hoch schätzt. Zwar deckt sich der Gedanke, man solle nur wegen der Gesundheit Gymnastik üben, nicht wegen der Stärke[43]), mit der stoischen Ansicht von der Sache; doch stellt sie offenbar der Rhetor höher als Reichtum, Stärke und Schönheit[44]). Den guten Ruf (im Leben und Tod), um welchen der Stoiker keinen Finger rührt, falls der sittliche Nutzen fehlt, bezieht jener in das Ziel des Lebens

---

[39]) 5—8.

[40]) Man sehe besonders die Fragmente des Sophokles. Bezüglich der Schönheit s. Heinze, Eudämonismus, S. 672 (Sappho), 676 (Bakchylides), 678 (Theognis). Bezüglich des Reichtums s. Heinze, S. 664 (Homeros), 667 ff. (Hesiodos), 675 f. (Sappho), 676 (Bakchylides), 677 f. (Theognis); L. Schmidt, Ethik d. alt. Griech. II, S. 379 ff., wo auch auf den kynisch beeinflussten ps.-platonischen Eryxias hingewiesen wird. Bezüglich der guten Abkunft Schmidt, Ethik d. alt. Griech. I, 324.

[41]) Heinze, S. 678. Für Solon s. S. 682. An Theognis erinnert stark § 38 unsrer Rede.

[42]) Vgl. Schmidt, Ethik d. alt. Griech. II, 431 f. — I, 197. II, 431.

[43]) 14 (Vgl. 35).

[44]) Umgekehrt verwirft z. B. Johannes Katrarios (Hermodotus et Musocles dialogi ab A. Elter primum editi. Bonner Progr. 1898. S. 15 f.) als „mittlere, werkzeugartige Dinge“ neben der Stärke (ἰσχύς) die Gesundheit und den Ruhm, während er die Schönheit preist.

mit ein[45]). Uebler Ruf ist schlimmer als der Verlust des Lebens; das Leben und die Rettung im Kriege ist nur anzustreben, wenn der gute Name keine Gefahr erleidet[45]). Selbst der Gute muss sich dessen bewusst sein, dass er bei Vernachlässigung der Tugend vielfältigen Tadel finden wird[46]). Gestützt wird die Ansicht, dass der Redner hier auf den Kynismus hinblickt, durch die weitere Beobachtung, dass er sonst auf das Urteil der Menge etwas hält[47]), dort aber mit Geringschätzung von ihr spricht[48]).

Ausser der soeben gezeichneten Richtung des Verfassers erinnert noch eine Reihe von Einzelheiten an Gedanken der späteren Stoa. Die stoische Definition der Tapferkeit ist in den Worten: τὰ δὲ τῷ πλήθει φοβερὰ θαρσαλέως ὑπομένουσα[49]) leicht erkennbar vorgebildet[50]). Die von Prodikos und Sokrates vertretene Anschauung, dass die Tugend die wahren Freuden biete, ist fast stoisch ausgeführt: Den lebhaftesten Antrieb zum Streben nach schönen Thaten müsse die Belehrung darüber geben, dass wir aus solchen auch (!) die Freuden in der echtesten Weise gewinnen. Bei sorglosem Genuss und Hang zur Uebersättigung heften sich an die Fersen der Freuden die Schmerzen[51]), während die freudige Bemühung um die Tugend und die massvolle Einrichtung des Lebens die Vergnügungen stets rein und dauernder gestaltet[52]). Dort geht die Freude voran und folgt der Schmerz nach, hier folgen den

[45]) 43. Vgl. 8. 12. 15. 17. 21. 23. 36. 38.

[46]) 48 f.

[47]) 17. 36. 37. Vgl. 23. 48.

[48]) 7. — Vielleicht stammt dort der Tadel des Oknos, den auch das griechische Volk verachtete (K. Lehrs, Populäre Aufs. 2. Aufl. S. 307), aus kynischer Philosophie.

[49]) 7. Vgl. 21.

[50]) θαρσαλέως ist sokratisch (Zeller[3] II, 1, S. 120, 1 u. 3.), aber ὑπομένειν scheint weder sokratisch noch platonisch, also wohl kynisch. Auch Aristoteles verwendet es eth. Nicom. 1115a, 25; b, 12, 18, 23, 33. 1116a, 12, 15.

[51]) Falls Sext. E. Pyrrh. III, 195 (Schneider z. Isokrates 1, 46) der Skeptiker sein Argument von den Gegnern des Epikuros entlehnt hat — der Hauptgedanke ist dort sicher stoisch —, so hätten die Stoiker sogar den Wortlaut aus dem Protrepticus.

[52]) Vgl. besonders Zenon fr. 201 Pearson: ἀπὸ τῶν πόνων τὰς ἡδονὰς φέρειν.

Schmerzen die Freuden. Bei allen Handlungen aber ist der Eindruck des Endes der massgebende, da wir wegen des Erfolges uns Mühe geben[53]). Was ferner über die Heiligkeit des Eides[54]), über Vorsicht im Schliessen von Freundschaften[55]), über Zurückhaltung gegen Schmeichler[56]), über das bescheidene, heitere, schamhafte, freundliche Auftreten des edlen Jünglings[57]), über das Geckentum[58]), über Mässigkeit im Trinken[59]), über den wohlthätigen Gebrauch und mässigen Genuss des Reichtums[60]) gesagt ist, konnte der Stoiker, fast ohne Vorbehalt, unterschreiben. „Strecke dich nach der Decke, strebe nach dem Besten“, gibt der väterlich denkende Mahner dem jungen Demonikos als Wahlspruch mit[61]). Das gute Beispiel muss der Redner als wirksames pädagogisches Mittel erkannt haben, da er in der Schilderung des Vaters Hipponikos geradezu ein Idealbild entwirft[62]). Uebung, Lernen und Naturanlage betrachtet er als die notwendigen Faktoren des Wissens[63]). Aehnlichen psychagogischen Takt wie die Stoiker bekundet er, wenn er rät, man solle den Zornigen anfänglich ausweichen und sie erst, nachdem sie sich beruhigt, tadeln[64]).

Selbst, wo der Redner dem Geiste der Stoa fremd zu sein scheint, bricht sich in kleinen Zusätzen eine gewisse Hinneigung zum Kynischen Bahn. Dem Gebote: „Verehre die Götter“, folgt der Satz: „Aber nicht nur durch Opfer, sondern durch Heilighaltung des Eides; jene sind nur ein Zeichen des Reichtums,

53) 46—47. Vgl. 6. Der Ausdruck αἴσθησις § 47 deutet auf eine philosophische Vorlage.

54) 13. 23: Wegen Geld schwöre bei keinem der Götter, auch wenn du mit gutem Wissen schwören könntest.

55) 24. 26.

56) 30. Vgl. die durch Hekaton (D. L. VI, 4) überlieferte Chrie des Antisthenes Stob. flor. 14, 17: eb. 14, 19. Meinek.

57) 15. Vgl. 20. 30—31.

58) 27.

59) 32.

60) 28.

61) 29.

62) 9. 11.

63) 18. 6. 52. Nebenbei sei der Ausdrücke καλόν 16, αἰσχρόν 21 gedacht.

64) 31.

diese ist ein Beweis trefflicher Sitten"[65]). Wie hier die Moral über die altväterische Art des Gottesdienstes gestellt wird, so an andrer Stelle über die Beobachtung der vaterländischen Gesetze. Nachdem der Gehorsam gegen diese Gesetze[66]) warm empfohlen ist, klingt es wie eine Abschwächung: „Für das festeste Gesetz jedoch halte den Charakter der Könige[67])!" Ueberhaupt entsprechen die dort ausgesprochenen politischen Ansichten[68]) im ganzen der stoischen Praxis.

Was der stoischen Moral unmittelbar widersprechen würde, ist nur weniges. Die Mahnung: „Thue Gutes den Guten!" wird gerechtfertigt durch die Erwägung: „Denn ein herrlicher Schatz ist in der Hand eines guten Mannes der schuldige Dank" und erhält ein Pendant von zweifelhaftem Werte durch die Warnung, Schlechten keine Wohlthaten zu erweisen[69]). Auch der Rat, wie man sich Freunde erwerben kann[70]), scheint dem Wesen der stoischen Moral nicht entsprechend. Aus der schon behandelten Wertschätzung des guten Rufes entspringt das Wort: „Hüte dich vor Verleumdungen, auch wenn sie unbegründet sein würden!" mit der Erläuterung: „Die Menge sieht nicht auf die Wahrheit, sondern auf den Schein"[71]).

So wäre es denn, da solche Gedanken in der Masse des Ganzen verschwinden, an sich wohl begreiflich, wenn die Stoa diese Fundgrube volkstümlicher Moral fleissig ausgenutzt hätte. Es würde sich natürlich weniger um die allgemeinen Grundsätze der Ethik handeln, obwohl auch hierin die Rede manche Anregung bieten konnte, so bezüglich der ungeschriebenen Gebote, die in Kürze verzeichnet sind: Fürchte die Götter, ehre die Eltern, achte die

[65]) 13.

[66]) Sokratisch sagt er § 13: Ehre das Daimonion immer, besonders aber im Verein mit deiner Stadt. Schneider z. St. verweist auf Xenoph. mem. 4, 3, 16. Vgl. § 36.

[67]) 36.

[68]) 36—37.

[69]) 29.

[70]) 33.

[71]) 17.

Freunde, folge den Gesetzen[72]), und bezüglich der hohen Geltung, welcher sich das standesgemässe Auftreten des Mannes erfreute[73]). Höheren Wert hatte für die Stoa der Protrepticus als Vorbild für parainetische Schriften. Hier war ein Ton angeschlagen, der dem Volke willkommen sein musste, von Platons Vornehmheit und Xenophons Nüchternheit grundverschieden. Hier näherte sich das Ideal der griechischen Kalokagathie[74]), soweit als möglich, dem stoischen Begriffe eines Fortschreitenden.

Die Anzeichen für eine Benutzung der Rede durch die Stoa fehlen nicht ganz. Den Schlussgedanken hat in der That Zenon und wahrscheinlich auch Chrysippos entlehnt[75]). Ariston vergleicht junge Leute, die selbst ihre Eltern meistern wollen, mit jungen Hunden, die nicht nur Fremde anbellen, sondern auch die Hausbewohner[76]). Im gleichen Ton ist ein Vergleich unsres Protrepticus gehalten: Dem, der Schlechten Wohlthaten erweist, wird es ähnlich (ὅμοια) ergehen wie dem, der fremde Hunde füttert; diese bellen die Geber ebenso an wie den Nächstbesten, der vorübergeht[77]).

Es ist deshalb nicht unwahrscheinlich, dass die inhaltlichen Berührungen, welche die ps.-plutarchische Schrift über die Kindererziehung mit der ersten Rede des isokratischen Corpus darbietet[78]), auf die Rechnung des Chrysippos, als Quelle für jene pädagogische Schrift war, und nicht die des Bearbeiters zu setzen sind.

---

72) 16. Das Bestatten der Toten ist wohl mit Rücksicht auf die Jugend des Demonikos als erzieherisch unwesentlich übergangen worden.

73) 10 φιλόκαλος .... καὶ μεγαλοπρεπής, Gegensatz ταπεινῶς. Vgl. 27.

74) 6. 13. 51.

75) S. Ethik d. alten Stoa. Berlin 1897. S. 321, 3. Doch auch Lukretius III, 11 (Schneider z. Isokr. 1, 52), wozu übrigens die Zitate bei R. Heinze, Lukret. III, S. 50 zu vergleichen sind.

76) Stob. flor. 79, 44.

77) 29. — An stoische Gedanken erinnert z. B. noch: Wer guten Vorbildern nacheifert und von allen Seiten das Nützliche sammelt, kann auf diese Weise über den Fehler der Natur Herr werden (52). Thue alles so, als ob dich jeder sehe (17).

78) Wyttenbach animadv. in Plut. mor. vergleicht die erste Rede zu Ps.-Plut. 5 d. 5 e. 7 d. 7 e. 9 b. 10 a. 10 e. Gerade 5 d sind auch Ruhm und Gesundheit im Werte herabgesetzt, so dass die Vorlage Isocr. 1, 6 nicht unwesentlich modifiziert erscheint.

Es fragt sich nun, nachdem die vermittelnde Tendenz der Rede an Demonikos erwiesen ist, wie die Rhetorik dazu kam, in die Rechte der Philosophie einzugreifen. Denn in der Regel wird sich die Redekunst einfach der herrschenden philosophischen Anschauungen bedienen müssen. Die Beantwortung dieser Frage erbringt den klaren Beweis, dass thatsächlich eine Richtung in der griechischen Litteratur bestand, welche darnach strebte, eine Popularphilosophie zu schaffen, erhaben über jede Schulmeinung. Diese Richtung war ausserordentlich einflussreich; spornte sie doch selbst einen Aristoteles zum Wetteifer an. Es war die Philosophie des Isokrates. Bei den Sophisten waren Rhetorik und Philosophie noch im friedlichen Bunde. Seit aber die sokratische Schule der Rhetorik ihren Rang zu entziehen drohte, beginnt jene Rivalität zwischen Philosophie und Rhetorik, welche noch bei Quintilianus nachwirkt. Indes der Römer vermag die höhere Würde der Philosophie nicht mehr zu bestreiten. Der Schüler des Sokrates[79]) hingegen konnte es noch wagen, s e i n e Redekunst als Philosophie der platonischen und kynischen entgegenzustellen[80]). Er rühmt sich, eine nützlichere und ausgedehntere philosophische Thätigkeit auszuüben als diejenigen, welche vorgeben zur Mässigung und Gerechtigkeit anzutreiben. Nicht eine Tugend lehre er, die unter den Philosophen selbst Gegenstand des Streites und den Laien unverständlich sei, s o n d e r n d i e v o n a l l e n a n e r k a n n t e. Nicht auf die Bildung einzelner wolle er ausgehen, sondern den ganzen Staat und dadurch ganz Griechenland zum Glücke führen[81]).

Es wäre natürlich Selbsttäuschung gewesen, hätte er geglaubt, eine solche vermittelnde Philosophie unter Verachtung aller Schulweisheit schaffen zu können. Schon indem er unter Philosophie nur die Ethik versteht, zeigt er sich im Bannkreise der Sokratik. Und dass er im Grunde nicht viel mehr zustande bringt, als eine Popularisierung der sokratischen Lehre, ist bekannt[82]). Wenn er

79) Blass, Att. Beredsamkeit II, S. 11. 38. Wir entnehmen dem trefflichen Werke zumeist das Folgende.

80) Blass, Att. Beredsamkeit II, S. 26.

81) Antidos. 84f.

82) S. Blass, Att. Beredsamkeit II, S. 37

aber in seinem Panegyrikus die Philosophie deshalb preist, weil sie uns Anweisung gibt, uns vor Unglücksfällen zu hüten, die durch Unwissenheit eintreten können, und die notwendigen gut zu ertragen[83], so trifft er damit den Kern der kynischen Auffassung von der Aufgabe der Philosophie. Wenn er über die Götter sehr frei denkt[84], so konnte ihn die Volksmeinung dabei nicht leiten, und auf die Haltung des Platon allein durfte er sich schon seinem eklektischen Prinzip zuliebe nicht stützen. So mag er auch, wenn er den richtigen Verkehr mit sich selbst hochschätzt[85], wenn er auf die Erhebung des Menschen über das Tier besonders stolz ist[86], wenn er massvoll über den Wert der Dialektik und der enkyklischen Fächer urteilt[87], wenn er die hellenische Bildung über die gemeinsame Abstammung stellt[88], wenn er zwischen Weisen und Unwissenden eine scharfe Grenze zieht[89], von der kynischen Philosophie mitbeeinflusst sein.

Wie dem aber auch sei, das eine lernen wir aus diesen Ansichten: als die Stoa auftrat, brachte sie nicht ein völlig Neues in die griechische Welt. Die Stimmung weiterer Kreise war für die Aufnahme der stoischen Lehre in gewissem Masse vorbereitet.

---

83) 4, 47.

84) Blass, Att. Beredsamkeit II, S. 38 ff.

85) 3, 8. — Antisth. D. L. VI, 6 ἑαυτῷ ὁμιλεῖν.

86) 3, 6. 4, 48.

87) Blass, Att. Beredsamkeit II, S. 35 f.

88) 4, 50. Κοινὴ φύσις bedeutet dort natürlich „Gemeinsame Abstammung“ — Beiläufig möge bemerkt sein, dass die hellenische Bildung Plat. Leg. 654 e περὶ παιδείας ὀρθῆς εἴθ' Ἑλληνικῆς εἴτε βαρβαρικῆς zum barbarischen in merkwürdigen Gegensatz gebracht wird.

89) 4, 47—49 (σοφοί — ἀμαθεῖς): „An sittlich schönen und kunstvollen Reden haben die Schlechten keinen Anteil: solche sind das Werk einer wohlverständigen Seele.“

IV.

Bl. Pascals Moralphilosophie.

Von

Dr. **Raoul Richter.**

Blaise Pascal gehört zu den Männern, die nicht Unterthanen eines Reiches sind. An allen grossen menschlichen Gebieten hat er als Schaffender teil: durch seine glücklichen Entdeckungen in Mathematik und Physik an der engeren Wissenschaft, durch die Polemik gegen die Jesuiten in den Provinzialbriefen an Religion und Kirche, durch die gedankliche Begründung seiner christlichen Weltanschauung in den Pensées oder der Apologie an der Philosophie — an der Kunst und Litteratur aber durch die über jedes dieser Werke gleichmässig ergossene Schönheit seines Stils. All' diese Begabungen und Anlagen verschlingen sich hier zur Einheit einer grossen Persönlichkeit, und wenn wir auch das Thema nur auf die in den Pensées niedergelegte Moralphilosophie Pascal's beschränken, wird sich diese Einheit durch das Hinüberwirken der anderen Elemente noch öfters fühlbar machen. An Arbeiten über die Pensées fehlt es nicht; seit Cousin in den vierziger Jahren verkündete, dass alle bisherigen Ausgaben von der ersten durch Port-Royal veranstalteten bis über Condorcet-Voltaire zur Bossut'schen Gesamtausgabe viele Gedanken gefälscht, andere gar nicht enthielten, und diese Behauptungen mit den Pascal'schen Manuskripten auf der Bibliothek zu Paris also unwiderleglich darthun konnte, und als er dann in dem so kritisch gereinigten und vervollständigten Werke zahlreiche Widersprüche und als Grundzug

den Skepticismus nachwies, da wurden eben diese beiden Probleme: Widersprüche und Skepticismus Hauptgegenstand der eifrig erneuerten Pascalforschung. Die Widersprüche fortzudeuten, zu mildern oder bestehen zu lassen, und zum fraglichen Skepticismus Pascal's Stellung zu nehmen war jeder Herausgeber einer neuen Ausgabe oder wer sonst über Pascal arbeitete, beflissen. Wenn ich dabei Faugères, St. Beuve, Abbé Flottes, Abbé Maynard, Astié, Havet, Droz, von deutschen Neander und Dreydorff erwähne, so sind damit nur die hauptsächlichsten genannt. Im allgemeinen wurde nun meist der Fehler begangen, von vornherein die Pensées als ein viel zu systematisches Werk zu betrachten, um dann hinterher zu beweisen, dass sie es — nicht wären. So trat die Darstellung der positiven Grundgedanken zurück gegen die negativ-kritische Seite; den Skepticismus betreffend wurden sie dann an dem vom jeweiligen Autor geprägten Begriffe gemessen und je nachdem für skeptisch oder dogmatisch befunden. Natürlich: Soviel Bearbeiter, soviel Ansichten. Beide Nachteile lassen sich vermeiden, wenn man das Hauptaugenmerk auf die Grundzüge des Buches richtet, nachdem man zuvor aus der Betrachtung der äusseren und inneren Entstehungsbedingungen die Ueberzeugung gewonnen, dass es nicht als systematisches wissenschaftliches Werk zu fassen, und darum nur Unvereinbarkeiten grundlegender Art von Bedeutung seien. Zugleich aber wird sich die Hauptidee selbst als die beste Leuchte herausstellen, um die angeblichen Widersprüche, sowie den specifisch Pascal'schen Skepticismus zu erhellen.

Pascal — so berichtet seine Schwester Gilberte — glaubte zur Vollendung seiner Apologie 10 gesunde Jahre zu brauchen: 4 kränkliche (etwa von 1654—1658) waren ihm vergönnt. So lag denn statt eines fertigen Werkes den ersten Herausgebern vor: ein Gemenge kleiner Zettelchen, teils loser, teils zusammengebundener ohne irgendwelche Ordnung untereinander mit hastig darauf geworfenen Gedanken. Eine durcheinander gewürfelte, vom Autor Form und Inhalt nach noch ungefeilte Materialiensammlung ohne einheitlichen Plan, voll Laxheiten in der Terminologie war das Ergebnis der im grössten Stile angelegten Apologie. Wie sollte

man da nicht von vornherein Widersprüche im Einzelnen vermuten und auf einen völlig systematischen Zusammenhang verzichten? Dann aber liegen uns diese Materialien grösstenteils als Aphorismen und Maximen vor. Eine Sammlung von Aphorismen neigt aber stets der Gefahr unvereinbarer Gedanken zu. Denn der Aphorismus verdankt seine Kürze ja der glücklichsten Formulierung seines Inhalts unter einem Gesichtspunkt; der nämliche Inhalt, unter einem anderen Gesichtspunkte auch zum Aphorismus erhoben, würde oft einen konträren, ja kontradiktorischen Ausdruck erfordern, und da der jemalige Gesichtspunkt zwar befolgt, aber nicht genannt wird (was der apodiktischen Wirkung Abbruch thäte), so ist der formale Widerspruch eröffnet. Vergessen wir auch nicht, dass wir es mit einer Apologie zu thun haben, d. h. einer Verteidigung der Religion ursprünglich gegen die Atheisten, dann auch gegen die Gleichgiltigen gerichtet, und dass je nach dem Gegner und dessen Stellung Pascal eine andere Taktik einschlägt; sodass dies pädagogische Vorgehen ihn (wenn auch nicht zu Aussprüchen wider seine Ueberzeugung) so doch zu Verfärbung der Tendenzen, zu Verschiebung der Schwerpunkte bestimmen mochte. Zu diesen im ganzen mehr äusserliche Widersprüche begünstigenden Umständen kommt noch als wichtiger Faktor hinzu: Die Ungleichartigkeit in den Ansichten und Absichten Pascal's selbst während der Abfassungszeit der Pensées. Es ist Dreydorff[1]), welcher an Stelle der Vereinigung oder Hinwegleugnung der Widersprüche den Entwickelungsgedanken treten liess. Pascal hätte danach dreimal den Plan zu seinem Werke geändert: in dem ersten apologetischen Versuche habe er demonstrativ-logisch die christliche Religion zu beweisen gesucht; hierher würden dann all' die Gedanken gehören, die, von jedem Skepticismus frei, das Lob der Vernunft singen, den Unterschied zwischen Ueberverniinftig und Widervernünftig darthun, im Stil verhältnismässig kühl gehalten sind. Als dieser Versuch aber bald als unausführbar scheiterte, habe sich Pascal anlässlich des Wunders vom heiligen Dorn an seiner Nichte Marguerite ausschliesslich

[1]) Dreydorff: Pascals Gedanken über die Religion. Gotha 1891.

gegen die Atheisten gerichtet, Logik, System und Beweisführung aufgegeben und in glutvoll geschriebenen Ausfällen die Schlacht gegen den Gegner zu schlagen gesucht. Dazu rechneten dann die skeptischen Aeusserungen über Wissen und Moral, die Gedanken über die Zwiespältigkeiten im Menschen, über die Widervernünftigkeit der religiösen Dogmen u. s. w. Endlich soll er vornehmlich durch den Einfluss der jansenistischen Lehre von der Auserwählung auch von diesem Plane wieder zurückgekommen, jenen letzten, dritten ergriffen haben, von dem Émile Perrier, der Neffe Pascal's, als einem mündlich entwickelten berichtet: da handelt es sich nicht mehr um die verstockten Atheisten, sondern ein gleichgiltiges Weltkind, welches entsetzt über das ihm vorgehaltene rätselhafte Bild des Menschen, weder bei den Lösungen der Philosophen, noch denen der übrigen Religionen, sondern einzig in den Erlösungsverheissungen des Christentums seine Ruhe finden soll. Ob diese bewusste Planverschiebung wirklich stattgehabt hat, wird nur mehr oder minder wahrscheinlich zu machen sein: sicher aber scheint, dass in Pascal selbst eine entsprechende Entwickelung abgelaufen ist; denn dass er thatsächlich mit seiner Bekehrung von einer mehr vernunftgemässen Frömmigkeit in immer tiefere, nur noch dem Glauben fassbare Mystik hineingeriet, zeigt die zunehmende Neigung zu strengerer Askese und die verächtliche Abwendung von Philosophie und Wissenschaft unverkennbar. Nimmt man zu alledem noch die leidenschaftlich erregten Züge seiner P e r s ö n l i c h k e i t, die Lebhaftigkeit der Phantasie und die Innigkeit des Gefühls und hält sie neben die mathematische Schärfe seines Verstandes, neben die dialektische Klarheit in seiner Denkart, so wird die Erkenntnis dieses Gemisches von Logik und Poesie wesentlich zur richtigen Verfassung beitragen, in der von vornherein an unser Werk heranzutreten ist. Mehr aber als all' die im Vorübergehen gestreiften Gründe sind es die Grundgedanken selbst, welche auch über Widersprüche und Skepticismus in den Pensées die beste Rechenschaft zu geben vermögen.

Nur als Präludien zur Apologie, vor deren Inangriffnahme sie abgefasst sind, können die l o g i s c h e n und m e t h o d o l o g i s c h e n Fragmente gelten, welche uns Pascal hinterlassen hat. Das erste, das

Vorwort zum traité du vide redet in frischem zuversichtlichen Tone dem Fortschritt der Wissenschaft das Wort, spottet der Autorität der Alten, die auf missverstandener Verehrung beruhe und fordert auf. in den weltlichen Wissenschaften unbekümmert um das Ansehen der Vorgänger Neues zu finden und zu erfinden; freilich nur in den weltlichen Wissenschaften — in der Theologie — so sagt Pascal auch in seiner wissensfreudigsten Zeit — sei die Autorität die unbedingte Verkünderin der Wahrheit, diese selbst aber nur aus den heiligen Büchern zu ersehen. Das Problematische aber solch doppelter Wahrheitsquellen war ihm noch ebensowenig zum Bewusstsein gekommen. wie in der folgenden Abhandlung über die mathematische Methode. Hier sucht Pascal die vollkommenste Methode, eine Wahrheit völlig schlagend zu beweisen, und findet sie in der Befolgung zweier Regeln: Alle angewandten Begriffe zu definieren und alle angewandten Sätze zu beweisen. Da dies aber in beiden Fällen einen unendlichen Regressus ergäbe, also unausführbar ist, muss die nächst niedere, aber unter den ausführbaren exakteste Methode gewählt werden: diese ist ihm — mit Descartes und Spinoza — die mathematische. Denn sie definiert alles bis auf die undefinierbaren, aber auch allerklarsten Begriffe wie Zeit, Raum, Bewegung und beweist alles bis auf die unbeweisbaren. aber auch allerklarsten Axiome. Diese wie jene werden durch die lumière naturelle erfasst, und es ist nur ein grösserer Beweis ihrer Klarheit, dass sie weder definiert noch demonstriert werden können. Ihnen kommt dann vielleicht mindere Ueberzeugungskraft (conviction) aber nicht mindere Gewissheit (certitude) zu. Wir werden sehen, wie später diese lumière naturelle in coeur, instinct, sentiment umgetauft und der Unterschied von conviction und certitude als Hauptstütze der Glaubensresultate gegen die Vernunfteinwendungen werden ausgespielt werden. Ebenso taucht auch schon hier ein Lieblingsgedanke Pascal's von dem zwischen doppelten Unendlichkeiten eingeschlossenen Endlichen, freilich noch in rein mathematischer Form auf Raum, Bewegung und Zahl angewandt, auf und weist nur mit der Schlussbemerkung in die ethischen Partien hinüber: „Sur quoi on peut apprendre à s'estimer à son juste prix, et former des

réflexions, qui valent mieux, que tout le reste de la géometrie même" [2]).

Aber Pascal muss doch gefunden haben, dass die mathematische Methode eben ausserhalb ihres eigentlichen Gebietes zwar nicht unexakter, aber meist unausführbar wäre und hat in einem besonderen Aufsatz dem esprit géometrique den esprit de finesse oder dem logischen Kopf den intuitiven gegenübergestellt, und für den wahren Methodiker die Vereinigung der beiden Anlagen gefordert, die er selbst in so seltenem Masse vereint besass. Seine letzte logische Abhandlung endlich, l'art de persuader ist grossenteils psychologischen Inhalts und von ethisch-religiöser Tendenz. Obwohl er nur von den irdischen Wahrheiten reden will, schickt er doch die elementare Zweiteilung voraus: dass die göttlichen Einsichten durch das Herz in den Verstand, die weltlichen durch den Verstand in das Herz gelangten, und dass man jene erst lieben und dann erkennen, diese erst erkennen und dann lieben solle. Aber leider geht es bei den Menschen beidemal nicht immer so zu: so giebt die Gefühlsdisposition für die Ueberzeugungskraft auch der demonstrablen Wahrheiten öfters den Ausschlag als die logische Zustimmung. Mit einer Fülle feinster Bemerkungen spricht Pascal hier über die notwendige Einwirkung auf den Willen, die Instinkte und Gefühle des Individuums, welches überzeugt werden solle, und so zerfällt ihm die l'art de persuader in l'art de convaincre und l'art d'agréer. Als wahrer Kenner führt er uns in die fast raffinierten Details dieser letzteren ein, um dann aber gleich fortzufahren: er wolle nur von der rein logischen Methode handeln, da er jene andere zwar für nützlicher und vorzüglicher, aber für zu schwierig und sich für — zu unbegabt für sie halte. Nach diesem Eingeständnis, das man fast als Ironie zu deuten versucht wäre, hätte es nicht die Ehrfurcht vor den Herren in Port-Royal eingegeben, wendet sich Pascal logisch-mathematischen Regeln im Einzelnen zu, die trotz ihrer Feinheit uns hier nicht

---

[2]) „Woraus man lernen kann, seinen wahren Wert zu schätzen und Erwägungen anzustellen, die wertvoller sind, als die ganze übrige Mathematik selbst." Pensées de Pascal S. 460 (wir citieren nach Havet; Pensées de Pascal publiées dans leur texte authentique par Ernest Havet. Paris 1852).

interessieren können. Das thut aber der Gesamtgehalt dieser Abhandlungen: in ihnen besteht noch kein Kampf zweier Principien; aber diese selbst werden schrittweise herausgearbeitet: von vornherein fest steht die Trennung der beiden Reiche: Religion und Wissenschaft: dort wird die Wahrheit mit dem Gefühl ergriffen, hier mit der Vernunft: die mathematische Methode ist unter den ausführbaren hier die vollkommenste. Und doch reicht sie nicht aus: die Demonstration muss durch die Intuition ergänzt werden. Endlich wird nicht nur diesem logischen Gefühl, sondern auch der Befriedigung des Willens im weitesten Sinne ein bedeutsamer Wert für die Ueberzeugungskraft auch der weltlichen Wahrheiten zugestanden.

Die Gährung dieser Gedanken klärten, ihre Spannungen und Gegensätze erhoben zu bewusstem Kampfe die Ereignisse des Jahres 1654: die enttäuschte Abkehr von dem für die Contemplation wenig geeigneten Pariser Luxusleben, der zunehmende Verkehr mit den Priestern von Port-Royal, die frommen Briefe seiner Schwester Jacqueline, die inzwischen dort den Schleier genommen, treiben Pascal zur innerlichsten Versenkung in die Religion und haben am 23. November 1654 in einer erleuchteten Stunde seine völlige Bekehrung zur Folge. Von jetzt ab ist sein ganzes Leben nur noch ein Gottesdienst. Mit diesem subjektiven Erlebnis sind auch die objektiven Fragen, wie sie uns vorher beschäftigten, zur Lösung gelangt. Denn sehr bald nach diesem Datum vom Prediger Singlin in die Einsamkeit von Port-Royal-des Champs gesandt, hat er daselbst das berühmte Gespräch mit de Sacy, seinem Beichtvater über Montaigne und Epictet, in dessen Mittelpunkt der Grundgedanke seiner Moralphilosophie, wie er sie in den Pensées niedergelegt hat, gestellt ist. Und so fallen wohl auch die ersten Aufzeichnungen zu diesen um jene Zeit. D i e s e r G r u n d g e d a n k e a b e r i s t d e r v o n d e r Z w i e s p ä l t i g k e i t u n s e r e r N a t u r, i h r e r G r ö s s e u n d K l e i n e, v o n d e r d u r c h d i e s e G e g e n s ä t z e e r z e u g t e n R ä t s e l h a f t i g k e i t u n d i h r e r U n a u f l ö s b a r k e i t a u s s e r h a l b d e r r e l i g i ö s e n, s p e c i e l l c h r i s t l i c h e n O f f e n b a r u n g.

Den allgemeinsten Ausdruck findet diese Betrachtung in der

uns schon von Pascal's mathematischen Abhandlungen her bekannten Anwendung des Unendlichkeitsbegriffs auf den Menschen: „Car enfin quest-ce-que-l'homme dans la nature? Un néant à l'égard de l'infini un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout“ [3]).

Dieses Apperçu von der Doppelnatur kehrt auf allen Gebieten durch die ganzen Pensées hindurch in den mannigfaltigsten Beleuchtungen wieder, und es ist Ueberfluss an Material, es für alle Wesenselemente der menschlichen Seele darzuthun.

Zunächst für die Erkenntnis. Wie der ganze Mensch nur ein Mittleres, eingeklemmt zwischen zwei Unendlichkeiten, so ist auch seine Erkenntnis nur auf gewisse mittlere Grössen eingestellt: schon die Sinne nehmen nichts Aeusserstes wahr und der Verstand kann nichts der Zahl oder Art nach Uebermässiges erfassen. Es sind unsere Kenntnisse in Grenzen eingeschlossen: wir sind unfähig, alles wie nichts zu wissen. Es war hauptsächlich Montaigne, der Pascal den Geist der Beweise lieh, das Trügerische der Sinne und der Vernunft darzuthun. Die Hindernisse, welche Einbildung und bestehende Meinungen der Vernunft in den Weg legen, die leichte Ablenkbarkeit selbst des grössten Denkers vielleicht durch eine ihn umsummende Fliege, die Angst des Philosophen, der auf dem schmalen Brett, dessen Tragfähigkeit er kennt, über dem Abgrund doch in Angstschweiss gerät, die Sinnestäuschungen und die gegenseitige ungünstige Beeinflussung von Sinn und Vernunft, die Abhängigkeit der Vernunft von Willensneigungen — dies alles mit unzähligen anderen mehr oder minder schlagenden Aphorismen soll die Schwäche und Untauglichkeit unserer theoretischen Erkenntnis darthun. Dahin gehören dann noch die einzelnen Bemerkungen gegen den Nutzen und den Erfolg der Wissenschaften; dass an den beiden Unendlichkeiten gemessen alles Endliche gleich, also auch gleichgiltig sei, und dass man, um auch nur eines einzigen Gegenstandes Kenntnis zu besitzen, die Allverkettung der Dinge beherrschen müsse. Dem gegenüber

---

[3]) Denn, was ist des Menschen Stellung in der Natur? Ein Nichts gegen die Unendlichkeit, ein All gegen das Nichts, ein Mittleres zwischen dem Nichts und dem All. Pensées, Article I, S. 7.

nehmen die von der Grösse des Intellekts handelnden Gedanken einen spärlichen Raum ein. Nicht, dass sie ganz fehlten: wir erfahren, dass unsere ganze Würde im Denken bestehe, dass der Mensch zwar ein schwaches Rohr, aber ein denkendes und dadurch dem ganzen Universum überlegen sei; — im allgemeinen jedoch wird die Vernunft so stark als möglich gedemütigt, wohl, weil nicht sie selbst, aber ihre Anmassungen Pascal den Eingang zum Glauben am meisten zu versperren schienen. Das andere Erkenntnisorgan dagegen, die Intuition oder das Sentiment, mit dem nach Pascal z. B. die Axiome ergriffen werden, bleibt von skeptischen Angriffen im allgemeinen unbehelligt. Was nun aber Pascal's endgiltige Ansicht über die Erkenntnis der Wahrheit ausserhalb der Religion sei, das enthüllen uns und zeigen es uns treu im Einklang mit der Doppelnatur des Wissens Aussprüche wie: „Chaque chose est ici vraie en partie et fausse en partie; la vérité essentielle n'est pas ainsi: elle est toute pure et toute vraie. Rien n'est vraie en l'entendant du pur vrai“[4]). Und sein Endurteil über das Denken lautet: „La pensée de l'homme est une chose admirable et incomparable par sa nature; il fallait qu'elle eût d'étranges défauts, pour être méprisable. Qu'elle est grande par sa nature, qu'elle est basse par ses défauts[5])!

Dasgleiche Verhältnis herrscht auch auf **moralischem Gebiete.** Die Relativität und gänzliche Unsicherheit aller bestehenden Moralbegriffe zu zeigen, weist Pascal auf ihre Verschiedenheit in den einzelnen Ländern und Zeiten hin, wie es schlechterdings kein Verbrechen gegeben, was nicht einmal als gut und rühmlich gegolten, wie die sprachlichen Ausdrücke zwar dieselben seien, aber oft ein entgegengesetztes moralisches Verhalten die gleiche Bezeichnung trüge: so werfen sich die Gesitteten wie Ungesitteten gegenseitig

---

[4]) „Jedes Ding ist hier halb wahr halb falsch: die absolute Wahrheit ist nicht derart; sie ist ganz unverfälscht und ganz wahr. Nichts ist wahr, wenn man darunter absolut wahr versteht.“ Pensées, Article VI, No. 60.

[5]) „Das Denken des Menschen ist etwas bewunderungswürdiges und unvergleichliches durch seine Natur: es musste um verächtlich zu sein, seltsame Fehler haben. Wie gross ist es durch seine Natur, wie niedrig durch seine Fehler.“ Pensées, Article XXIV, Anmerkung 4.

vor, dass sie sich von der Natur entfernten, wie den Schiffsinsassen die am Ufer stehenden sich zu entfernen scheinen und diesen jene.

„Auf allen Seiten“ — fährt Pascal fort — „wird die gleiche Sprache geführt. Man muss einen festen Punkt zur Beurteilung haben. Für die Schiffsinsassen ist es der Hafen. Aber wo in der Moral einen solchen finden?“ Die objektiven Niederschläge ethischen Empfindens scheinen zwar einen solchen zu ergeben — aber auch das ist eitel Täuschung. Recht hat nichts mit Gerechtigkeit, die Gesetze nichts mit der wahren Gesetzlichkeit zu schaffen, und die Moralbücher der Philosophen bringen zwar die einzelnen Tugenden unter den deckenden Schutz der Kategorien, doch die scheinbar so Geborgenen entströmen bei der Analyse dieser Einteilungen in ihrer ursprünglichen Unabhängigkeit und Unordnung. Aber neben diesen Anzeigen, welche die Grundlagen aller Sittlichkeit zu erschüttern drohen, giebt es auch andere, sichere, durch die das wahrhaft ethische Verhalten uns unmittelbar bewusst wird. Richtet auch diesmal die Vernunft wieder alles Böse an und verwirrt die Begriffe, so ist das natürliche Gefühl, oder das Gewissen — le jugement — ein zuverlässiger Berater. Also auch hier dieselbe Zwiespältigkeit wie im Theoretischen: „Il y a sans doute des lois naturelles, mais cette belle raison corrompue a tout corrompu[6])“; und das Verhalten von der wertvollen zur wertlosen Seite im sittlichen Bewusstsein darstellend, an einer anderen Stelle: „La vraie morale se moque de la morale, c'est à dire que la morale du jugement se moque de la morale de l'esprit, qui est sans règles[7])“.

Hat Pascal die Antithetik auf die intellektuellen Funktionen und deren Ergebnis die Wahrheit, wie auf den ethischen Willen und sein Produkt das sittliche Gut gleichmässig angewandt, so ist er erst in seinem allereigensten Gebiete, wo er sie an der Gefühlsanalyse oder der Frage nach dem Glück und Unglück des Menschen erhärtet. Auch hier gilt die Devise: „L'homme n'est

---

[6]) Es giebt zweifellos natürliche Normen, aber diese schöne verderbte Vernunft hat alles verdorben. Pensées, Article III, No. 9.

[7]) „Die wahre Moral spottet der Moral; d. h. die Moral des Gewissens spottet der Vernunftmoral, die der Norm entbehrt.“ Pensées, Article VII, No. 34.

ni ange ni bête*)", und ihre Durchführung in den Abschnitten „über das Elend des Menschen" über „Eitelkeit und Ruhmsucht" gehört zum Meisterhaftesten, was die Pensées enthalten: hier ist jede Zeile selbsterlebt und für jedes Erlebnis ein ureigener Ausdruck gefunden: in Paris mochte ihm der wahre Ursprung aller Zerstreuungen und lärmenden Beschäftigungen aufgegangen sein: es ist nur die Furcht, die grenzenlose Angst des Alleinseins mit sich selbst. Die grösste Qual des Menschen ist die Einsamkeit, und so wählt er freiwillig — der oberflächliche und geistlose die Vergnügungen — der tiefer angelegte die Mühen der Arbeit, die Verantwortlichkeit hoher Stellungen. Ruhe ist es vor der alles flieht, alle ausser dem Frommen. Selbst der König ist hierin dem kleinsten gleich: ohne Gesellschaft, ohne Ablenkung durch Geschäfte, mit sich selbst allein gelassen, gleich fühlt er die Fülle des eigenen Elends. So ist Beschäftigung und Zerstreuung das einzige Heilmittel, das die ruhelosen Menschen zu ihrem Glück haben erfinden können; das einzige und das trügerischste, denn jeder sucht angeblich nur immer mehr zu erarbeiten, immer höher aufzusteigen, um sich endlich — zur Ruhe zu setzen; und ist der Augenblick gekommen, so entdeckt er in seinem wahnvollen Drang nach Erregung frische Schwierigkeiten und der Kampf beginnt auf's neue. So verläuft das Leben; man sucht die Ruhe, kämpft dann ein paar Hindernisse nieder, und hat man sie besiegt, so wird die Stille unerträglich. Diesen Gedanken nutzt Pascal sogleich für die Dupplicität im Menschen aus: es bekriegen sich in ihm zwei Instinkte: die Sucht nach Abziehung und Erregung, erzeugt durch das Gefühl ständiger Unzufriedenheit mit sich selbst, und das Sehnen nach Ruhe, wie ein Nachklang aus der Zeit seiner ursprünglichen Grösse, als die wahre Glückseligkeit noch in unschuldvoller Stille und reiner Beschaulichkeit lag. Und so kommen die Menschen, denen diese Erkenntnis nicht aufgegangen, zu jener verworrenen Lebensweise durch die Vermengung beider Instinkte. Auch die Analyse der menschlichen Eitelkeit und Ruhmsucht wird für den Grundgedanken geschickt verwandt.

*) „Der Mensch ist weder Engel noch Bestie." Pensées, Article VII, No. 13

Sind sie so recht geeignet die menschliche Nichtigkeit zu offenbaren, so liegt auch ihnen eine Ahnung an jene einstige Grösse zu Grunde, die noch mit Recht Ehre und Herrlichkeit beanspruchen durfte. Diese zeigt sich auch ganz allgemein darin, dass der Mensch das Unglück seines jammervollen Zustandes empfindet. Ein Baum ist nicht unglücklich über sein Elend; aber des Menschen Elend ist das Elend eines grossen Herrn, eines entthronten Königs. „Qui se trouve malheureux de n'être pas roi, sinon un roi dépossédé [9])?

All' diese Rätselhaftigkeit der Menschen, ihre Gegensätzlichkeiten und ausserhalb der Offenbarung unauflöslichen Widersprüche spiegeln sich nun für Pascal am glänzendsten in der Geschichte der Philosophie. Natürlich konnte er zu diesem Zwecke nur ihre allgemeinsten Richtungen brauchen: als solche erkennt er die Skeptiker und Dogmatiker mit ihren ethischen Korrelaten, den Epikureern und Stoikern; nimmt man noch hinzu, dass es seine Lieblingsschriftsteller Montaigne und Epictet waren, die er zu den vornehmsten Vertretern jener Schulen erwählt, so ist über die Willkürlichkeit dieser Einteilung und Wertung kein Wort zu verlieren. Aber Pascal dienen sie zu seinen Zwecken. Jede dieser Sekten behauptet das Gegenteil der anderen, beide mit gleich gutem Rechte. Der Pyrrhonismus proklamiert den absoluten Zweifel an Erkenntnis und Moral; nicht einmal die Grundaxiome, die uns so unmittelbar einleuchten, sind einwandsfrei; denn wer sagt, dass diese Principien uns zur Erkenntnis der Wahrheit gegeben und nicht vielmehr von einem teuflischen Dämon zum Truge eingepflanzt seien? Darauf entgegnet der Dogmatiker, diese Einwände seien dem raisonnement entsprungen und für ihn lange nicht so bindend, wie die unmittelbar als wahr empfundenen Urprincipien, und hält an der Erkenntnis der vollen Wahrheit fest. So auch im Ethischen: auch hier behaupten Montaigne und die Skeptiker die Relativität und Unsicherheit aller Normen, und wie in der Erkenntnis das que sais je? ihre letzte Weisheit, so in der Moral

---

[9]) „Wer ist unglücklich darüber kein König zu sein ausser einem entthronten König?" Pensées, Article I, No. 4.

Gewohnheit und Bequemlichkeit; Epictet und die Stoa dagegen wie sie die völlige Erkenntnis der Wahrheit für möglich halten, so auch die Erreichung einer moralischen Vollkommenheit im gottgefälligen Leben. Für Pascal sind die Grundgedanken Montaignes und Pyrrhons rein vernunftgemäss ebenso unwiderleglich wie die der Dogmatiker das natürliche Gefühl für sich haben; noch nie war einer mit seinem ganzen Wesen ein wirklicher Skeptiker: „un pyrrhonien effectiv et parfait." „La nature confond les pyrrhoniens et la raison confond les dogmatiques[10])." So haben beide ihr Wahres und Gutes wie ihre Gefahren und Einseitigkeiten; die Skepsis wirkt fördernd mit der Pascal so erwünschten Demütigung der Vernunft und durch die ethische Unruhe, in die sie versetzen kann, die Stoa, indem sie die Grösse der Fähigkeit und den Pflichtbegriff betont; dafür ist ihre Gefahr, Ueberhebung und Stolz, die der Skepsis Feigheit und Indifferenz zu züchten. Die einen haben das Elend und die Unfähigkeit des Menschen ohne seine Grösse, die anderen seine Grösse und Stärke ohne sein Elend erkannt, beide haben einen Teil der Wahrheit, keiner die ganze gesehen. Dennoch ist es unmöglich diese etwa aus der Vereinigung beider Systeme zu erhalten: denn ihre Gegensätze liegen im gleichen Gegenstand: dem jetzigen Menschen, und so sind sie auf ewig unvereinbar wegen des Kontrastes ihrer Anschauungen über das gleiche Objekt. So ist das letzte Urteil auch hier völlige Enttäuschung: „Se moquer de la philosophie c'est vraiment philosopher[11])."

Das Endergebnis des ausserhalb der Religion stehenden Teiles Pascal'scher Weltanschauung ist also ein Fragezeichen, d. h. die Rätselhaftigkeit des Menschen vermöge der Selbstwidersprüche seiner Natur. Hier liegt zugleich die Lösung für die sogenannten Widersprüche im System verborgen. Denn da jede Seite ihre Ausführung erfährt, Herrlichkeit wie Elend, so werden sich natürlich gegensätzliche Ansichten notwendig nachweisen

---

[10]) „Die Natur widerlegt die Pyrrhoniker und die Vernunft die Dogmatiker." Pensées, Article VIII, S. 120.

[11]) „Der Philosophie spotten, heisst wahrhaft philosophieren." Pensées Article VII, No. 34.

lassen; aber — um mit dem jüngsten Bearbeiter der Pensées zu sprechen — da wo man bis jetzt die Gegensätze eines Systems gesehen, muss man ein System von Gegensätzen erblicken[12]).

Das bestätigt am glänzendsten ein eigener Ausdruck Pascals über seine hierbei befolgte Methode: „Quelle chimère est-ce donc que l'homme? quelle nouveauté, quel monstre, quel chaos, quel sujet de contradiction, quel prodige[13])! S'il se vante je l'abaisse, s'il s'abaisse je le vante, et le contredis toujours, jusqu'à ce qu'il comprenne, qu'il est un monstre incrompréhensible[14]).“ Und die gleiche Verschlingung des Knotens löst auch die Skepticismusfrage. Montaigne und Epictet, Skeptiker und Dogmatiker, sie haben beide Recht und Keiner: und wenn auch im Einzelnen die skeptischen Ansichten eine liebevollere Ausführung erfahren, als die entgegenstehenden, so liegt dies nicht so sehr an der Skepsis Pascal's, wie an ihren der Religion günstigen ethischen Folgerungen der Verzweiflung und inneren Unruhe, wie er sie zu ziehen versteht. Denn seine Methode ist ja längst nicht mehr die mathematische und beweisende, sondern die l'art d'agréer geworden: die Kunst durch die Willens- und Gefühlsbeeinflussung der Menschen auf ihre Ueberzeugungen zu wirken. Will man ihn aber gerade wegen seiner Neutralität zwischen Skepsis und Dogmatik einen Skeptiker nennen, so darf man nie vergessen, dass man in ihr noch keine vollständige Weltanschauung beurteilt, vielmehr dass Pascal, wenn in diesem Sinne Skeptiker, im Religiösen auf völlig festem ihm allergewissesten Wissensboden steht, und also weltlicher Skeptiker und religiöser Dogmatiker getauft zu werden verdient. Freilich muss er damit auf den zweifelhaften Vorzug verzichten mit einem Schlagwort erschöpft zu werden.

---

[12]) Droz; Étude sur le scepticisme de Pascal considéré dans le livre des pensées. Paris 1886.

[13]) Pensées, Article VIII, No. 1.

[14]) Ibid. Article IX, No. 5. „Welch' Chimäre ist doch der Mensch? Welch' Unerhörtes, welch' Monstrum, was für ein Chaos, welch' Gegenstand des Widerspruchs, welches Wunder! Rühmt er sich, so erniedrige ich ihn, erniedrigt er sich, so rühme ich ihn, und widerspreche ihm stets, bis er versteht, dass er ein unverständliches Monstrum ist.“

Die Leuchte, welche all' die weltlichen Dunkelheiten erhellt, ihre Rätsel löst, von ihrem Elend erlöst, ist für Pascal die Religion. Den Weg zu ihrer Methode hat er sich gebahnt; zwar arbeitet sie nicht mit demonstrierbaren Wahrheiten, ihre Beweise sind nicht Vernunft- sondern Glaubensbeweise: aber schon in der weltlichen Erkenntnis hatte sich die Vernunft als äusserst trügerisch erwiesen, und ihr Allergewissestes, die Axiome, wurden mit dem Gefühl — mit einer Art Glauben — ergriffen. Die äusserste Leistung der Vernunft besteht in ihrer Entsagung an der rechten Stelle, und es klingt fast wie Kant'sche Worte, wenn Pascal schreibt: „La dernière démarche de la raison c'est de connaître, qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent. Elle n'est que faible, si elle ne va jusqu'a connaître cela. Il faut savoir douter où il faut, assurer où il faut, se soumettre où il faut. Qui ne fait ainsi, n'entend pas la force de la raison[15]." Steht so von dieser Seite, den Glauben anzunehmen, keine logische Bedenklichkeit entgegen, so drängt vielmehr alles zu ihm, wenn man die Antwort auf die immer noch offene Frage nach dem Grunde unserer Doppelnatur, nach der Erlösung von ihren Widersprüchen verlangt: das Fragezeichen, das die weltliche Erkenntnis gelassen, wird nur durch ihn gelöscht. Soll die Religion das wirklich leisten, so muss sie Rechenschaft geben von dem Urgrunde unserer Natur, ihrer Stärke und Schwäche auf all den besprochenen Gebieten, muss die vielen Gegensätze als notwendig erkennen und uns den Weg zu ihrer Vereinigung aufzeigen. Mit dieser Forderung hat Pascal als einer der ersten die Religion auf rein anthropologische Grundlage gestellt. — Was auf der weltlichen Erkenntnisstufe Gegensatz blieb, vereint sich auf der höheren der Offenbarung zu reinster Harmonie. Denn auf ihr fällt unsere Doppelnatur nicht mehr in das gleiche Subjekt: Alle Grösse und Herrlichkeit gehört

[15] „Der letzte Schritt der Vernunft ist die Erkenntnis, dass es unendlich Vieles giebt, was sie übersteigt. Sie ist nur schwach, wenn sie nicht zu dieser Erkenntnis gelangt. Man muss zweifeln können am rechten Orte, urteilen am rechten Orte, sich unterwerfen am rechten Orte. Wer es nicht so macht, versteht nichts von der Stärke der Vernunft." Pensées, Article XIII, No. 1.

dem ursprünglichen von Gott geschaffenen Menschen an, alles Elend und alle Verblendung dem abgefallenen; wäre der Mensch niemals verdorben, so würde er die ganze Wahrheit und die volle Glückseligkeit geniessen, wäre er nur verderbt, so würde ihn nicht jene Ahnung von Wahrheit, jenes Sehnen nach Glück wie eine Mahnung an seine erste Natur bis zum Tode geleiten. So sind die Erschaffung des vollkommenen Menschen durch Gott, sein Abfall von Gott und dessen Folgen in der Erbsünde die Hauptdogmen, welche Pascal den thatsächlichen Zustand des jetzigen Menschen erklären helfen. Besonders ist es die Erbsünde, die ihm trotz, vielleicht wegen ihrer Widervernünftigkeit die tiefsten Tiefen erschliessen soll: „Le noeud de notre condition prend ses retours et ses plis dans cet abîme. De sorte que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère que ce mystère n'est inconcevable à l'homme“ [16]). Die einseitigen ethischen Konsequenzen, in welche weltlicher Skepticismus und Dogmatismus verfallen waren, vermeidet die christliche Offenbarung durch die Incarnation und Gnadenlehre; denn sie erhebt die Gerechten zu noch höherer Gottähnlichkeit als die Stoa, und lässt ihnen dennoch stets die Möglichkeit zur Sünde, und sie verdammt die Gottlosen zu noch tieferer Niedrigkeit als der Skepticismus und lässt ihnen dennoch die Erlösungsmöglichkeit durch die Gnade. So bewahrt sie durch das Gleichgewicht von Furcht und Hoffnung vor Ueberhebung und Verzweiflung, den notwendigen Gefahren in den philosophischen Moralsystemen. Man sieht, wie Pascal die Widersprüche gemieden, alle Rätsel gelöst meint, wenn er die Glieder der Antithetik stets zwischen Himmel und Erde verteilt: nicht Sünde und Verdienst sondern Sünde und Gnade, nicht selbstverschuldetes Elend und selbsterworbene Grösse, sondern jenes und gottgeschaffene Herrlichkeit sollen sich vereinen; sie sind nicht mehr kontradiktorisch, weil sie als Glieder disparater Gebiete gewissermassen incommensurabel sind.

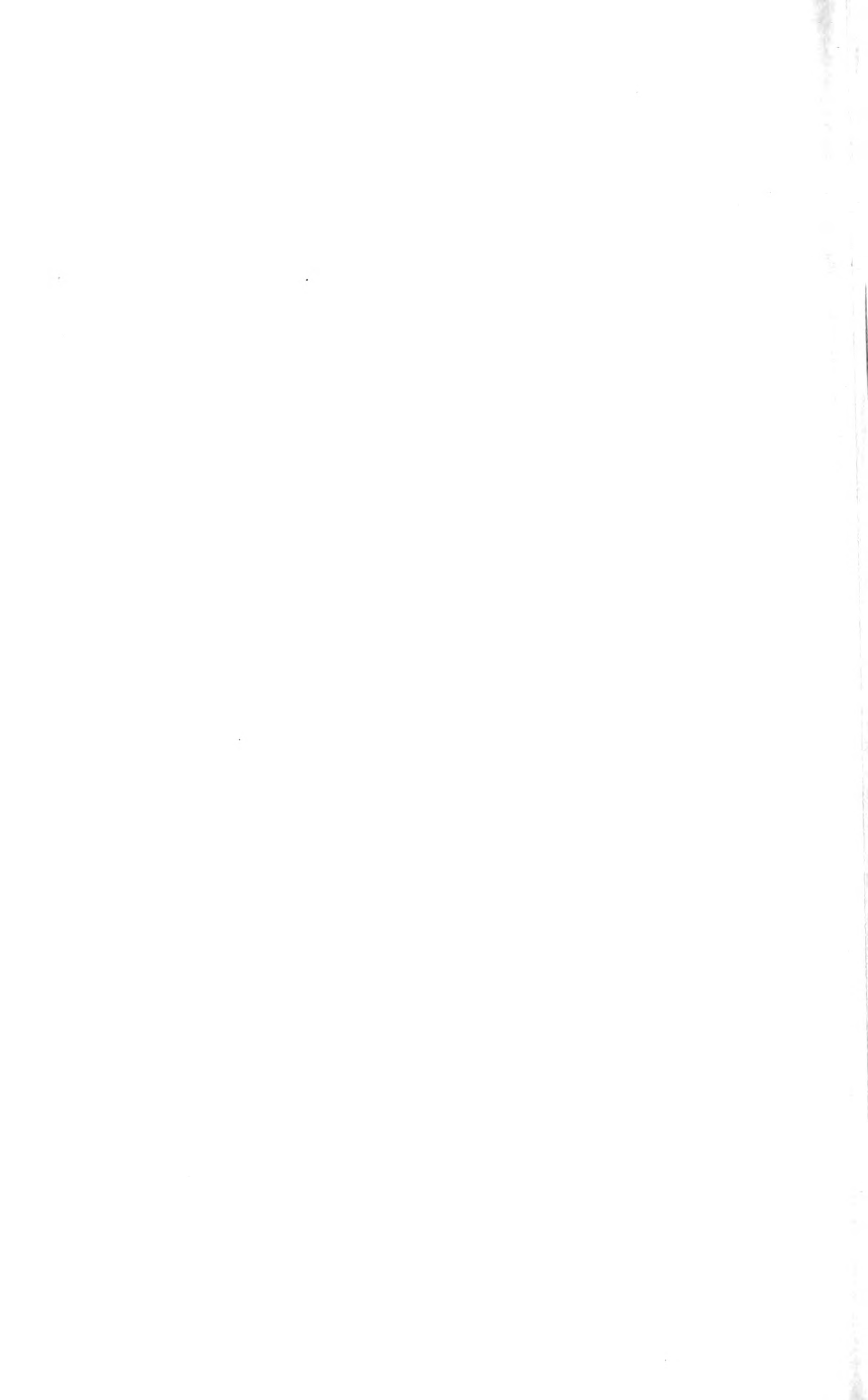
Freilich — diese Einsicht genügt nicht Unfromme zu bekeh-

[16]) „Der Knoten unseres Daseins ist in diesen Abgrund verschlungen; sodass der Mensch unfasslicher ohne dies Mysterium als das Mysterium dem Menschen unfasslich ist.“ Pensées, Article VIII, No. 1.

ren und Gleichgültigen den Glauben zu geben; nur dazu disponieren, ein religionsempfängliches Herz schaffen will die Apologie. Nur Gott — hier merken wir den Einfluss Port. Royals — kann den Glauben in die Seele senken und zwar „par la manière qui lui plait". Aber ebenso wie die Beweise im einzelnen und für Einzelne, in denen Pascal Meister ist, ebenso wie die historisch-kritischen, müssen auch die rein theologischen über die Wunder und die specifisch jansenistischen hier bei Seite bleiben. Doch ist ja schliesslich der Hauptzweck der Pensées, unvollkommen wie das Werk uns hinterlassen ist, nicht was man glaubt, sondern wie man zum Glauben kommt, zu lehren.

Pascals Stellung in der Religionsphilosophie mag hier unerforscht bleiben: er wird wohl, da er das Entweder-Oder der Philosophen nur zu einem Sowohl-Als-Auch zu erheben vermochte durch eine absolute Trennung der Glieder in Immanenz und Transcendenz, den Mystikern zuzuzählen sein. In der Moralphilosophie ist den Pensées für alle Zeiten ein ehrenvoller Platz sicher. Zwar hat Pascal in der Ethik nicht systematisch Neues geschaffen, wie sein grosser holländischer Zeitgenosse Spinoza, noch hat er dem empirischen Thatsachenmaterial in der Weise Rechnung getragen wie etwa zur gleichen Zeit John Locke, noch sind Individual- und Völkerpsychologie mit so zahlreichen feinen Detailbeobachtungen durch ihn bereichert worden, wie von seinen französischen Vorgängern Montaigne und Charron — aber er hat es, wie kein anderer verstanden aus dem gefälligen Hinleben in der laxen und bequemen Jesuitenmoral den Menschen aufzurütteln, ihm den furchtbaren Ernst und die ganze Schwierigkeit ethischer Konflikte vor Augen zu stellen; er wie kein anderer hat es auch verstanden den Menschen die Stunden der Einsamkeit, die alle fliehen, nicht zu Stunden der Langenweile, sondern der Selbstbesinnung und damit der Gewissensvertiefung und ethischen Selbstdisziplin zu machen. Und so wollen die Pensées zunächst auch mehr aus praktischem Bedürfnisse wie wissenschaftlichem Interesse in die Hand genommen sein. Der Bischof d'Aulonne zum Drucke der ersten Ausgabe der Pensées um sein Gutachten befragt, schrieb in dem Sinne: dass ein einziger dieser Gedanken genügen, um die

Seele eines Menschen einen ganzen Tag zu nähren, wenn er ihn zu diesem Zwecke läse; so erfüllt seien sie alle von Wärme und Glanz. Aber den eigentlichen Nachdruck, den beglaubigenden Stempel erhält Pascal's Werk doch erst durch das Leben dieser Lehre. Wie Sokrates und Spinoza gehört Pascal zu den Männern, bei denen man Theorie und Praxis völlig im Einklang finden wird. Nicht der Stachelgürtel der letzten Jahre, mit dem er seinen Leib beim Aufsteigen des leisesten unedlen Motives peinigte, gab ihm die grössten Schmerzen; die Verfolgung, noch mehr die Demütigung Port-Royals, der Märtyrertod seiner Lieblingsschwester Jacqueline gaben ihm grössere; aber er hat sie alle getragen als was er sie ansah: als zur Vertiefung dienende Fügungen Gottes. So steht er als Mensch und Denker da, als einer, an dem die Goethische Bitte in Erfüllung gegangen: „Grosse Gedanken und ein reines Herz, das ist's was wir uns von Gott erbitten sollten“.



Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiapelli, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Benno Erdmann, H. Lüdemann, Martin Schreiner, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco, E. Wellmann, Wilhelm Windelband und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

I.

Jahresbericht über die nachkantische Philosophie.

Von

W. Dilthey, A. Heubaum und **A. Schmekel.**

II.

(Jahresbericht) Zur Geschichte des Positivismus

von

A. Schmekel.

1) Alexis Schleimer, Der Positivismus, eine kritische Studie. Diss. Leipzig 1891.

2) Hermann Gruber, A. Comte, Der Begründer des Positivismus, sein Leben und seine Lehre. Freiburg im Breisgau 1889. Herder.

3) Hermann Gruber, Der Positivismus vom Tode A. Comtes bis auf unsere Zeit. Freiburg im Breisgau 1891, Herder.

4) Richard H. Weber, Dr. med., Die Philosophie von H. Spencer. Darmstadt 1894, Leipzig, G. Fock.

5) Otto Gaupp, Herbert Spencer in Frommanns „Klassiker der Philosophie, hrgb. von R. Falckenberg", Bd. V.

6) Max Brütt, Der Positivismus in seiner ursprünglichen Fassung (Comte); Osterprogramm des Realgymnasiums des Johanneums zu Hamburg 1889.

7) Otto Gaupp, Die Erkenntnislehre Herbert Spencers. Diss. Berlin 1890.

8) Gideon Spicker, Spencers Ansicht über das Verhältnis der Religion zur Wissenschaft. Münster 1890. 4°.

9) K. Gaquoin, Die Grundlage der Spencer'schen Philosophie. Berlin 1888.

10) Ernst Grosse, Herbert Spencers Lehre vom Unerkennbaren. Leipzig 1890.

11) Edward Pace. Das Relativitätsprinzip in Herbert Spencers psychologischer Entwickelungslehre: in Wundts philos. Studien VII. 1892.

12) G. W. Störring, J. St. Mills Theorie über den psychologischen Ursprung des Vulgärglaubens an die Realität der Aussenwelt. Diss. Halle 1890.

13) Hermann Lietz, Die Probleme im Begriff der Gesellschaft bei A. Comte. Diss. Jena 1892.

14) Heinrich Waentig, A. Comte und seine Bedeutung für die Entwickelung der Sozialwissenschaft: in „Staats- und sozialwissenschaftliche Beiträge, hrgeg. v. A. v. Miaskowski“. Bd. II. 1. 1894.

15) Kurt Busse, Herbert Spencers Philosophie der Geschichte, ein Beitrag zur Lösung soziologischer Probleme. Leipzig 1894. G. Fock. Diss. Berl.

16) P. Barth, Kritik der Grundanschauungen der Soziologie Herbert Spencers: Ztschrft. für Philosophie und philosophische Kritik 1893.

17) K. Vorländer, Herbert Spencers Soziologie: Ztschr. für Philos. und philos. Kritik 1896.

1. Der Begriff „Positivismus“, in unserem Jahrhundert von A. Comte[1]) geprägt. hat seitdem eine weite Verbreitung gefunden; eine solche macht die Begriffe jedoch meistenteils unbestimmt. Dies trifft hier um so mehr zu, als weder sein Schöpfer noch die, welche ihm gefolgt sind, die Frage, was denn eigentlich Positivismus sei. mit wünschenswerter Klarheit beantwortet haben. Was also ist Positivismus, und was dürfen wir demnach auch positivistisch nennen? Diese Frage untersucht Schleimer: das Resultat seiner Arbeit gipfelt in der Auffassung, dass Positivismus keine allgemeine, eigene Denkrichtung bezeichne. dass wir daher auch nicht einer billigen Schematisierung der Systeme wegen diesen Terminus anwenden. sondern nur die Systeme als solche bezeichnen dürften,

[1]) So nach der, im allgemeinen zutreffenden, gewöhnlichen Ansicht; doch ist zu bemerken, dass mit der Idee dieser Wissenschaft auch dieser Name von St. Simon (Oeuvres I S. 111) geschaffen ist.

die ihre Verfasser so benannt hätten. Von den wenigen aber, die diese Bezeichnung gewählt, käme sie eigentlich voll und ganz nur Comte zu. Dieses Resultat der durchweg anregend geschriebenen Arbeit können wir im allgemeinen nicht billigen. Als Comte sein System mit diesem Namen belegte, hatte er gewiss nicht nur die Absicht, seinem Werke einen Titel zu geben, sondern die feste Ueberzeugung eine ganz bestimmte und neue Denkrichtung zu vertreten und geschaffen zu haben, deren charakteristische Resultate in ihrer Einheit eine von den üblichen Namen abweichende Bezeichnung forderten. Kein Leser des Comteschen Cours de philosophie positive bedarf dafür der Nachweise, und chon die bekannte Ankündigung seiner Vorlesungen aus dem Jahre 1826 ist Beweis genug hierfür. Unstreitig ist es nun, dass diese Denkrichtung mit den charakteristischsten Resultaten auch bei anderen vorliegt, so stark sich diese auch im einzelnen unterscheiden mögen. Eine andere Frage aber ist es, ob sich die Vertreter des Positivismus allemal streng auf dem Boden ihres prinzipiellen erkenntnistheoretischen Standpunkts gehalten, ob sie nicht Bestandteile aufgenommen, die einer anderen Erkenntnisrichtung entstammend gerade darum oft so starke Divergenzen von den anderen Vertretern hervorgebracht. Dies trifft thatsächlich zu, wie es Schleimer für Laas nachweist, der trotz seiner mit grossem Ungestüm vertretenen „positiven“ Denkweise auch Anleihen beim Idealismus macht. Das Gleiche trifft bei Comte zu, was Eucken in seiner bekannten Abhandlung „zur Würdigung Comtes“ zuerst bemerkt und unter seiner Anleitung Hermann Lietz (No. 13) näher ausgeführt hat. Auch bei Spencer liesse sich das leicht nachweisen; liegt es doch in seinem Verhältnis zur Schelling'schen Schule begründet. Sobald wir also in diesen verschiedenen Systemen das was dem Idealismus mehr oder weniger versteckt angehört, oder auch aus einer unbemerkten Inkonsequenz hervorgegangen ist, ausgeschieden, würde uns die fundamentale Uebereinstimmung und damit das Wesen der positiven Denkweise viel bestimmter erscheinen. Dem dürfte vielleicht entgegengehalten werden, dass diese Untersuchung bereits eine Unterscheidung dessen, was positive Denkweise sei, voraussetze, so dass die obige Forderung

unmöglich sei; doch dem ist nicht so. Denn einmal ist der Idealismus eine bestimmte Erkenntnisweise und der Positivismus sein geschworener Feind, und andererseits haben auch die Positivisten es nicht unterlassen ihren erkenntnistheoretischen Standpunkt in den allgemeinen Zügen mehr oder weniger genau zu bestimmen.[2]) Eine Erkenntnistheorie der positiven Denkrichtung würde sich demnach sehr wohl bestimmen lassen und damit der sachliche Grund für die weitere Ausdehnung dieser Bezeichnung gefunden sein, wie dies unter anderen auch Riehl und Windelband längst gethan haben. Dass nun damit lediglich einer billigen Schematisierung der philosophischen Systeme gedient sei, kann ich nicht zugeben. Ist denn ein Einteilungsprinzip, und namentlich die Bestimmung einer Denkrichtung etwas rein Aeusserliches, Nebensächliches? Sicherlich nicht! Die Systeme des skeptisch-empiristischen Denkens hatten sich in bestimmter Weise differenziert; für die eine Richtung derselben, die empiristische, war ein charakteristischer Name notwendig; Comte war sich dessen voll bewusst und prägte einen solchen. Wenn nun dieser Name auch zur Klassifizierung der Systeme verwendbar ist, so dient er positivistisch gesprochen, mit zur Vereinheitlichung des Wissens und ist insofern nicht gleichgültig.

2. 3. Es bedarf also kritischer Studien, um den Begriff „Positivismus“ festzustellen, und mit Recht tadelt es Schleimer auf Grund einiger hervorstechenden Merkmale Systeme mit dem Namen Positivismus zu belegen. Diesen Vorwurf müssen wir gegen H. Gruber erheben, der in den beiden obigen Schriften eine vollständige Geschichte des Positivismus in unserem Jahrhundert zu geben unternommen hat. Bei dem verhältnismässig knappen Raume ist der Inhalt der beiden Werke überreich; unstreitig sind sie das Resultat eines von umfassendem Fleisse getragenen Studiums. Das erste Werk behandelt in drei Hauptabschnitten Comtes Jugend und philosophische Erziehung, die Periode der „positiven Philosophie“ und die Periode der „positiven Politik“, Perioden, die ja für jeden

[2]) Vgl. z. B. St. Mill, A. Comte und der Positivismus, Ges. Werke übers. v. Gomperz IX S. 1. Vgl. auch das Nachfolgende. Grosse S. 81.

Berichterstatter der Comteschen Philosophie fest gegeben sind. In diesen Abschnitten ist allemal das Leben und die Lehre Comtes dargestellt; auch sind die wichtigsten Vorläufer seines Systems kurz berücksichtigt. Der Inhalt des zweiten Werkes zerfällt in zwei Hauptabschnitte: 1) der Positivismus in den an Comte anschliessenden Schulen: 2) die positive Bewegung ausserhalb der an Comte unmittelbar anknüpfenden Schulen. In dem ersten Abschnitte werden wiederum, wie zu erwarten, die freiere Richtung (Littré, Loge), und die orthodoxe, an deren Spitze Pierre Lafitte steht, geschieden und getrennt behandelt. Das Schwergewicht liegt hier, namentlich bei der zweiten Schule, nicht in der wissenschaftlichen, sondern in der praktischen Thätigkeit, in dem Streben, die menschliche Gesellschaft im Sinne der politique positive Comtes radikal umzugestalten. Fast in allen Kulturländern hat diese Schule zu diesem Zwecke Vereine ins Leben gerufen, von Frankreich natürlich abgesehen, in England (Fr. Harrison, Congreve, E. Elliot und Morrison); in Schweden (Dr. med. Nystrom, der selbst Konflikte mit der Regierung herbeiführte); in Brasilien, wo diese Schule einen wesentlichen Einfluss auf den Gang der politischen Ereignisse übte, da die bekannte Staatsumwälzung (1889) nicht unabhängig von ihr sich vollzog; waren doch die leitenden Männer, da Fonseca und der Kultusminister Benjamin Constant, Anhänger Comtes, wie aus ihren Manifesten, die Gruber zum Teil abdruckt, hervorgeht. Wir werden uns daher auch nicht wundern zu erfahren, dass im Kriege 1870/71 gerade die Comtisten Englands in energischen und zahlreichen Protesten gegen Deutschland das englische Volk zum Schutze für das „Mekka des Positivismus“ aufzuwiegeln suchten. Diese ganze politische Thätigkeit ist aber, wie dies aus Comtes politique positive folgt, zugleich eine religiöse, auf die Abschaffung des Christentums und seine Ersetzung durch die Menschheitsreligion Comtes gerichtet. So erhalten wir denn zugleich ein Bild über die Ausgestaltung dieser Religion und ihres Kultes in diesen Kreisen, der unstreitig vielfach nur eine widrige Positivirung des christlichen ist. In dem zweiten Teile folgt alsdann die Geschichte des Positivismus, sofern er sich nicht unmittelbar an Comte anlehnt. Hier bespricht der Verfasser der

Reihe nach die englischen Denker St. Mill, Spencer, Bain, Lewes, Clifford, Maudsley, Darwin, Romanes, Huxley und Tyndall, dann die Positivisten Frankreichs: Taine, Ribot und die psychologisch-physiologischen Schulen, A. Fouillée, Guyau, Richet, Luys, Bernard und de Roberty: dann die Deuschlands: Dühring, Riehl, Laas, Lange, Vaihinger, Avenarius, Wundt, E. Mach, H. Wolff, Petzold, Stadler, Paulsen, F. Schultze, Dietrich, Lipps, v. Schubert-Soldern, v. Gizyki, v. Kirschmann, Brentano und Horwicz. Auch weist er kurz auf das Verhältnis Kants zur positiven Denkweise hin. Darauf behandelt er die italienischen Positivisten Siciliani, Ardigò, Angiulli mit ihren Anhängern in der Presse und unter den Philosophen, und schliesslich noch einige Vertreter des Positivismus in Russland, Nord-Amerika und anderen Ländern. In dem letzten Abschnitt folgt die Darstellung des Positivismus in der Rechtswissenschaft (Lombroso und die positivistische Rechtsschule), in der Gesellschafts- und Religionswissenschaft und in der Erziehung Das Werk schliesst mit einer kurzen, allgemeinen Kritik.

Das Recht, diese verschiedenen Philosophen unter der Bezeichnung Positivisten zusammen zu fassen, vindiziert sich der Verfasser nicht durch eine sorgfältige Begriffsbestimmung von Positivismus, sondern augenscheinlich auf Grund seiner Angabe der „drei Kardinalpunkte“ des Positivismus, als welche er in der Einleitung der ersten Schrift (S. 3) aufstellt: 1) die positive Methode d. h. die Methode der unmittelbaren Beobachtung der Thatsachen; 2) die Leugnung alles Uebersinnlichen auf Grund dieser Methode, und 3) die Ersetzung der Idee Gottes durch die Idee der Menschheit. Indem Gruber diese drei Punkte als das Fundament des Positivismus betrachtet und dementsprechend die Systeme zusammenordnet, wird ihm der Positivismus zur antikatholischen Philosophie — Gruber ist Jesuit —, was zwar in der ersten Schrift nicht zu oft und schroff hervortritt, in der zweiten aber fortschreitend immer schärfer sich kundgiebt und am klarsten im Schluss hervortrit, wo der Katholicismus als der wahre Positivismus dem philosophischen Pseudo-Positivismus entgegengesetzt wird.

Wir können natürlich nicht leugnen, dass diese drei Kardinalpunkte mehr oder weniger von den Positivisten vertreten werden,

ja dass sie speziell dem Comte'schen System entlehnt sind; aber wir können nicht gestehen, dass durch sie eine volle Begriffsbestimmung gegeben ist, und erst recht nicht, dass Gruber diese seine Aufgabe korrekt durchgeführt hat. Denn geben wir sie einfach als richtig zu, was folgt alsdann? Als historischer Urheber des Positivismus gilt ihm unbedingt Comte, „sofern die Bezeichnung auf ein bestimmtes philosophisches System Anwendung hat". „Historisch ist daher unstreitig Comtes System, als Ganzes genommen, der wahre Positivismus". Daher erklärt sich die grosse Ausführlichkeit bei der Darstellung von Comtes Leben und Philosophie im Verhältnis zu der Behandlung der Philosophen, die wir in der zweiten Schrift haben; ist doch die zweite nur wenige Seiten umfangreicher als die erste. Wenn nun Positivismus die antikatholische Philosophie der exakten Wissenschaften ist, dann ist es unrichtig, Comte zum Begründer des Positivismus zu machen; denn dass er dieser Richtung den Namen gegeben, kommt hierbei wahrlich nicht in Betracht. Fassen wir also Positivismus als die Richtung, welche durch jene drei Punkte bedingt ist, dann ist der Positivismus auf eine unzureichende historische Basis gestellt. Wie viele gehören dann noch hierher! Einer statt vieler nur sei erwähnt, Ludwig Feuerbach, der gewiss jene drei Kardinalpunkte vertrat. Und nicht nur unvollständig, sondern auch nicht einheitlich ist die Entwickelung durchgeführt. Das beweist uns Gruber selbst, wenn er den Inhalt des zweiten Bandes gruppiert: 1) der Positivismus, soweit er sich unmittelbar an Comte anlehnt; 2) sofern er sich nicht unmittelbar an Comte anlehnt. Es sollte schwer fallen alle die aufgezählten Systeme auch nur indirekt auf Comtes Anregung zurückzuführen, geschweige denn die, welche nicht genannt sind und doch hierher gehören. Für die Soziologie ist dies gewiss nicht der Fall, wie allgemein anerkannt ist, vgl. auch unten Waentig. Den Positivismus lediglich an Comte anzuknüpfen ist unmöglich wie dies diese Disposition selbst beweist. Es rächt sich hier die Thatsache, dass der Verfasser den Posivitismus nur äusserlich auffasst, nicht in die Tiefe geht. Der Posivitismus knüpft überall an die empirische Philosophie des vorigen Jahrhunderts an und tritt daher in den verschiedenen Ländern je nachdem in ver-

schiedener Weise zu Tage. Für eine Geschichte des Positivismus wäre es daher nötig gewesen, zunächst den Stand der Probleme zu Ende des vorigen Jahrhunderts in den verschiedenen Ländern klar zu legen, um dann von hier aus die Entstehung der verschiedenen positivistischen Richtungen in den verschiedenen Ländern zu entwickeln und dabei infolge des gesteigerten geistigen Verkehrs die Berührung dieser Systeme mit einander, ihre Fortbildung und ihre Verwandtschaft klar zu legen.

Der Mangel einer das Innere der Systeme durchdringenden Gesamtauffassung tritt uns auch in der Einzeldarstellung entgegen. In beiden Schriften ist die Darstellung durchweg biographisch. Comtes Leben wird im einzelnen chronologisch erzählt und an den entsprechenden Stellen die Darstellung seiner Lehre gegeben. Die Darstellung der Lehre umfasst etwa ein Drittel, die des Lebens zwei Drittel der Schrift. Demnach ist das Biographische die Hauptsache. Hier ist der Verfasser thatsächlich sehr sorgfältig, hier ist die Stärke seines Buches. Wer sich über Comtes Leben und Schicksale in Kürze gut orientiren will, wird die Thatsachen und Belege in reichem Masse finden. Aber das eigentliche Leben eines Denkers vollzieht sich doch in seinem Innern; seine wirkliche Geschichte ist die Geschichte seiner Gedankenentwickelung, seiner Philosophie. Freilich erhalten wir nun auch von Gruber eine Uebersicht über sie, ja mit Recht weist er sogar im Anschluss an Comte die von Littré und Mill vertretene Ansicht zurück, dass zwischen Comtes „positiver Philosophie" und „positiven Politik" ein hauptsächlich durch geistige Störung bedingter Bruch vorhanden sei; aber im allgemeinen ist doch die Uebersicht mehr als leb- und farblos. Ein System innerlich zu durchdringen, es in seiner Tiefe als eine Geistesschöpfung zu erfassen und es aus diesem Erlebnis heraus in klaren und scharfen Rissen zu projicieren, dieser Aufgabe wird hier nicht im entferntesten genügt. Zeigt sich dies schon bei der Uebersicht über Comtes System, so ist es noch ungleich mehr in der zweiten Schrift der Fall, wo über so viele und verschiedene Theorien berichtet wird. Die Uebersichten sind äusserlich, zerrissen und abgerissen, keine wirkliche Geschichte.

Dementsprechend ist denn schliesslich auch die Kritik des Verfassers: sie ist minimal. Das grosse und unstreitig gedankenreiche Werk Comtes wird auf knapp zwei Seiten kurz kritisiert: „Comtes positive Philosophie ist gar keine Philosophie“; sie ist „ein höchst unwissenschaftlicher und ganz und gar misslungener Versuch die Philosophie zu zerstören“. „Ist aber auch Comtes Werk als Versuch eine Philosophie im eigentlichen Sinne zu begründen, ganz verfehlt, so hat dasselbe doch als „Philosophie der . . . Wissenschaften“ seinen Wert.“ Von Grubers Standpunkte verstehen wir ja diese Urteile vollkommen, Gründe freilich suchen wir vergebens. Auch ist es schwer zu ersehen, wie die obigen Behauptungen miteinander bestehen können: Comtes positive Philosophie, die keine Philosophie (im eigentlichen Sinne) ist, ist doch als Philosophie der Wissenschaften beachtenswert. — Eine Gesamtkritik des Positivismus erhalten wir, wie gesagt, am Schlusse des Werkes, die in die Lobpreisung der katholischen Kirche ausklingt. Ich glaube, der Verfasser selbst würde nicht behaupten, dass er hier wirklich eine mit Gründen arbeitende Kritik geliefert und den Katholizismus als den wahren Positivismus erwiesen hätte. Was er sagt, sind Behauptungen und Ergüsse. Eine sachliche, mit Gründen arbeitende Kritik würde zeigen, dass der Positivismus bei allem Vorzüglichen, das er hat, doch einer sehr wesentlichen Ergänzung bedarf. Eine solche wissenschaftliche Kritik würden wir von Gruber gern genommen haben: aber was er giebt, ist ihr Gegenteil.

4. Keinen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit macht die aus einem Vortrage herausgewachsene Arbeit von Richard H. Weber. Der Verfasser, ein Arzt, sieht in Spencers Versöhnung von Glauben und Wissen die wirkliche Lösung dieses Problems und empfiehlt sie seinen Deutschen als ihr Landsmann, der aber mehr als ein Viertel Jahrhundert in der englischen Welt gelebt und geschrieben hat. Die erste Hälfte der Schrift giebt eine kurze Uebersicht über Spencers Werke, die zweite einen zum Teil wörtlichen Auszug aus dem bekannten Kapitel der First Principles nach der Uebersetzung von Vetter. Die gut gemeinte Arbeit ist völlig veraltet durch

5. Otto Gaupps Arbeit über Spencer. An dieses Werk soll wie

an sämtliche Schriften der Frommannschen Sammlung kein streng wissenschaftlicher Massstab gelegt werden; sie sollen für das gebildete — freilich nicht für das sogenannte gebildete — Publikum eine Einführung in die Theorien der grossen Denker sein. Gaupp löst von diesem Standpunkte aus betrachtet seine Aufgabe im allmeinen ganz gut. Er schildert in den Hauptzügen das Leben Spencers, giebt darauf über das Werden des Philosophen eine gute und gedrängte Uebersicht, und entwickelt alsdann eine Uebersicht über Spencers System. In dem Abschnitt über das Werden des Philosophen spricht er auch über das Verhältnis Spencers zur Schellingschen Philosophie. Die Berührung war zwar bekannt, und wird auch sonst erörtert (vgl. unten Pace und Busse); was aber weniger bekannt war, ist, dass Spencer, wie Gaupp zeigt, durch die Schriften v. Bärs mit der Schellingschen Philosophie bekannt wurde. Auffallend jedoch ist, dass Gaupp über Spencers Verhältnis zu Comte kein Wort verliert, obwohl es bekanntlich betreffs dieses Einflusses zu einem lebhaften Streit gekommen ist. Daraus, dass Gaupp diese Frage gar nicht berücksichtigt, während er alle anderen Einflüsse auf Spencer darlegt, müssen wir schliessen, dass er mit Spencer einen irgendwie nennenswerten Einfluss Comtes auf Spencer nicht annimmt; doch dürfte diese Meinung schwerlich richtig sein, zumeist wird sie trotz Spencer mit guten Gründen abgewiesen.[3]) Die Darstellung des Systems zerfällt nach Spencer in einen allgemeinen und einen speziellen Teil. Die allgemeinen Prinzipien sind nach den First Principles bei aller Kürzung gut dargelegt. Dagegen ist die Darstellung des speziellen Teiles nach unserer Meinung viel zu stark gekürzt. Denn wenig wird hier der Zusammenhang des Systems festgehalten: dafür werden aber aus dem reichen Inhalte seiner zahlreichen Bände mehr die grossen Fragen der Zeit und Spencers Stellung zu ihnen besprochen, z. B. das Verhältnis zwischen Darwin und Spencer, Spencers Ansicht über den Sozialismus und die Sozialdemokratie u. s. w. Gewiss begreifen wir die Schwierigkeit, vor der der Verfasser stand, aber gerade bei einem so auf die Systematik versessenen Denker wie

[3]) Vgl. Gruber II S. 113 und unten Waentig S. 230ff.

Spencer es ist, wird das eigenartige Bild seines Seins durch diese Behandlungsweise doch wesentlich alteriert, die für andere, weniger systematische Denker ganz wohl anwendbar ist. Auch bleiben infolgedessen manche philosophisch interessanten, wenn auch schwierigen Fragen ganz unerörtert. Bei einer neuen, hoffentlich bald nötigen Auflage würden wir daher wünschen, dass dem Verfasser der dazu nötige Raum[4]) zur Verfügung stehe. — Wenn übrigens der Verfasser sich bemüht (S. 135 ff.) Spencers extrem individualistische Anschauung in der praktischen Politik dadurch begreiflicher zu machen, dass er sie als Konsequenz seiner Grundanschauung — seines Systems — erweist, so gestehen wir diesen Zusammenhang zwar gern zu, glauben aber gleichwohl umgekehrt, dass sie in der ursprünglichen Denkrichtung Spencers ihren Grund hat, — in Spencers Jugendleben tritt sie klar genug hervor — die damit zugleich der innere Grund seines Systems ist. Spencers System ist dem Anschein nach so unpersönlich wie kaum irgend eines; hier dürfte der Punkt sein, wo doch die Persönlichkeit Spencers im Hintergrunde bestimmend gewirkt hat. Daher auch das Feuer seiner diesbezüglichen Ausführungen. Von hier aus wäre dann freilich das System genetisch zu betrachten. — Die Möglichkeit der Kritik deutet Gaupp allerdings an; etwas mehr könnte hier gegeben sein. Immerhin ist diese Schrift zur Einführung in Spencers Leben und Denken bestens zu empfehlen.

6. Wenden wir uns nun zu den wissenschaftlichen Spezialwerken, so begegnet uns zunächst Brütt mit seiner Abhandlung: Der Positivismus in seiner ursprünglichen Fassung. Schon in dem Titel liegt es, dass der Verfasser Positivismus mit Recht in einem weiteren Sinne versteht als den Comteschen, der ihm als der ursprüngliche gilt. Dies zeigt denn auch die Einleitung, in der er Positivismus ganz allgemein definiert als die Geltendmachung der exakten Methode für alle Daseinsgebiete, sowie den Verzicht auf alle Synthese, welche sich nicht durch die Beobachtung bestätigen lässt; speziell sei sein Bestreben darauf gerichtet die seelischen Vorgänge

---

[4]) Der Abdruck des Briefes von Spencer an den Verfasser S. 146 hätte unterbleiben können, da wir nichts Neues aus ihm lernen.

einer streng wissenschaftlichen Methode zugänglich zu machen. Dieser Definition entsprechend kennzeichnet er kurz mehrere positive Richtungen, doch berücksichtigt er wesentlich nur deutsche Denker, ohne indessen die wichtigsten in Frankreich und England zu übergehen. So Treffendes die Definition enthält, dass sie nicht voll zureichend ist, liegt nach dem oben Gesagten auf der Hand; sie macht auch wohl nicht den Anspruch darauf. Nach dieser Einleitung bietet Brütt eine sachliche und klare Darstellung der Lehre Comtes (S. 8—48) und giebt dann eine kurze Würdigung und Kritik derselben. Er erkennt Comte als einen originalen Denker an, tadelt aber auch mehrere seiner Grundbegriffe als unklar und widerspruchsvoll: Der vielgerügte Mangel der grundlegenden Untersuchungen in Erkenntnistheorie und Psychologie wird auch von dem Verfasser hervorgehoben und nach manchen Konsequenzen hin kurz verfolgt. — Unklar sei sein Begriff der Relativität in seinen Konsequenzen namentlich für die moralische Auffassung: Solle Relativität heissen, die Dinge an sich seien nicht zu erkennen, so sei das gut; solle aber durch die Beziehung der Dinge zu dem Menschen der letztere zum Mass der ersteren gemacht werden, und sollten mit den theoretischen auch die moralischen Auffassungen in den ewig beweglichen Fluss der Entwickelung hineingezogen werden, dann hätte Comte auch den Punkt festlegen müssen, bis zu welchem die Folgerungen dieses Standpunktes sich erstrecken dürften. Die dahin gehenden Versuche aber stützten sich bei ihm auf gelegentlich ausgesprochene biologische Annahmen, welche gewisse unwandelbare Eigentümlichkeiten und Schranken unserer Gattung statuierten. Eine grundsätzliche Entscheidung, meint er, konnte und wollte Comte nicht geben. Er machte eben nur Halt auf der abschüssigen Bahn und stemmte sich gegen die abwärts drängende Logik seiner Voraussetzungen. Diese Rüge einer mangelhaften Begründung der Moral trifft bei Comte voll und ganz zu, wie er es denn sehr oft unterlassen hat, die Grundbegriffe fest zu bestimmen. Eine andere Frage freilich ist es, ob sie auf dem Boden seiner Lehre überhaupt nicht gegeben werden kann, worauf einzugehen hier jedoch nicht der Ort ist. Das verlangten kritische Studien über die Frage, ob

Comte seinem Fundamentalprinzip treu geblieben sei, und zugleich auch erkenntnis-theoretisch-psychologische Untersuchungen. Wie bereits gesagt, liegt gerade hier die Schwäche Comtes. Mit Recht wirft daher der Verfasser, wie es mehr oder weniger genau bereits Stuart Mill gethan hatte,[5]) Comte Unklarheit und Schwanken in seiner Verwerfung der Psychologie und in seiner Bestimmung über Hypothesenbildung vor: Comte gestatte zwar die wissenschaftlichen Hypothesen, verwerfe aber die metaphysischen, ohne die Grenze beider zu bestimmen. Dieser Fehler räche sich bei ihm umsomehr, als er selber, der dem Physiker die Hypothese des Lichtäthers bekanntlich nicht zuwilligen wollte, in der Soziologie in eine metaphysische, die Erfahrung überschreitende Hypothese fiele, wenn er die allein reale Menschheit mit einer Kollektivvernunft begabe und dementsprechend das Individuum als eine Abstraktion betrachte. Aber noch einen bedeutenden Schritt weiter abwärts geht er auf dieser Bahn, wie wir nachher sehen werden. Dass eine kritische Behandlung des Comteschen Systems noch ungleich mehr Ausstellungen machen könnte, als der Verfasser macht, bedarf keiner Frage; doch ist es nicht unsere Sache, hier darauf einzugehen.

Was für Comte gilt, gilt in ähnlicher Weise auch für Comtes Geistesverwandten in England, Herbert Spencer. Die kritische Grundlegung beider Systeme ist schwach im Verhältnis zu den Systemen, die sie aufbauen, weil ihr Blick ungleich mehr nach aussen als nach innen gerichtet ist. In raschem Fluge erheben sie sich zu kühnen Systemen, in dieser Hinsicht den spekulativen Idealisten in Deutschland in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts nicht unähnlich. Der hervorstechendste Zug der deutschen Philosophie in der Gegenwart ist aber gerade die durch Kant bedingte Richtung auf ihre Grundlegung. Er offenbart sich auch hier darin, dass mehr als ein Drittel der vorliegenden Arbeiten den erkenntnistheoretischen Voraussetzungen gelten. Von diesen behandelt zunächst

7. Otto Gaupp in seiner sorgfältig gearbeiteten Dissertation

[5]) In der S. 92 A. 2 erwähnten Schrift.

die Erkenntnislehre H. Spencers und zwar nicht vom dogmatisch-, sondern vom historisch-kritischen Standpunkte aus. Sachlich entwickelt er Spencers Stellung zu den Hauptproblemen der Erkenntnistheorie mit beständiger Rücksichtnahme auf den Empirismus (St. Mill) und den Apriorismus (Kant), um so seinen erkenntnistheoretischen Standpunkt überhaupt erst klar zu stellen und vor Verwechselung zu schützen. Ihr Hauptergebnis lässt sich kurz zusammenfassen: Die Anerkennung des Apriorischen in unserer Erkenntnis vertritt Spencer wie Kant: beide stimmen auch darin überein, dass unsere Erkenntnis die Erfahrung nicht überschreiten könne. Spencer ist aber nicht als Schüler Kants zu betrachten, denn er will von der transcendentalen Methode nichts wissen; seine Methode ist immer psychologisch, weswegen er auch so häufig Kant angreift. Von einer sachlichen Würdigung der Spencerschen Lehre ist kaum die Rede.

Spicker, Gaquoin, Grosse und Pace haben dagegen die Grundlagen des Spencerschen Systems dogmatisch-kritisch behandelt.

Spencer dehnt die Theorie der Evolution auf alle Gebiete des Wissens aus und entscheidet auch den Wert der Erkenntnis durch sie: Unsere Erkenntnis kann nicht anders sein, wie sie ist, weil sie so geworden ist, wie sie ist. Als ursprüngliches Bewusstsein ergiebt sich uns nun zweifellos das einfache Bewusstsein der Empfindung, das unvermischt mit irgend einem Bewusstsein von Subjekt und Objekt ist. Daraus folgert Spencer, dass sowohl in der Geschichte des Geschlechts wie in der Geschichte jedes einzelnen Geistes die ursprüngliche Anschauung die des Realismus, dass demnach erst nachträglich die idealistische Hypothese und zwar mit Hülfe der realistischen gebildet ist. Dass die letztere falsch, die erstere aber richtig ist, beweist uns nach Spencer die logische wie die psychologische Untersuchung: beide erhärten das Dasein einer realen Existenz ausserhalb des Bewusstseins.

Die logische Analyse führt Spencer zur Aufstellung eines Kriteriums von unumstösslicher Gewissheit: dies ist die Unvorstellbarkeit der Negation. Auf Grund dieses Kriteriums sind wir der Realität der Aussenwelt als eines universalen Postulates gewiss, und der Vorzug des Realismus vor dem Antirealismus zeigt sich

darin, dass der Realismus zu seinem Erweis nur einer einmaligen, der Antirealismus aber einer mehrmaligen Anwendung dieses Kriteriums bedarf. Die Unvorstellbarkeit der Negation als des Kriteriums für die Erkenntnis der notwendigen Wahrheit setzt die Erfüllung zweier Bedingungen: 1) Eine geistige Struktur muss vorhanden sein, welche die Elemente des Urteils und die zwischen denselben behauptete Relation zu begreifen fähig ist, und 2) diese Elemente müssen in einer bestimmten und bedachtsamen Weise vorgestellt werden, um ein klares Bewusstsein der Relation zu ermöglichen. Diese geistige Struktur ist das Korrelat einer physiologischen, die sich durch Differenzierung und Integrierung der Nerven bildet. Diese physiologische Struktur und mit ihr die psychologische ist für die Gattung empirisch, für das Individuum a priori; in ihr beruht die Notwendigkeit für das Individuum so und so zu denken. Durch diese Auffassung des Verhältnisses des Apriori zum Aposteriori ist der Unterschied seiner psychologischen Methode von der transcendentalen Kants gegeben.

Zu dem gleichen Resultate führt nun die psychologische Analyse; sie bestimmt die Merkmale, welche die Realität der äusseren Existenz von dem subjektiven Bestandteile des Bewusstseinsinhaltes unterscheidet. Nach der Intensität unterscheidet Spencer zwei Bewusstseinsaggregate, ein schwaches und ein starkes. Letzteres teilt er abermals in zwei, so dass wir das Ganze des Bewusstseins teilen können: 1) in ein schwaches Aggregat (= Geist), 2) in einen besonderen Teil des lebhaften Aggregats, der mit dem ersten verschiedenartig zusammenhängt (= Körper) und 3) in den Rest des lebhaften Aggregats, der einen solchen Zusammenhang nicht hat. Mit diesem Teile des lebhaften Aggregats wie mit dem lebhaften Aggregat überhaupt entwickelt sich im Bewusstsein die Idee einer Kraft, welche uns in der Widerstandsempfindung erscheint. Die Widerstandsempfindung zwingt uns zur Annahme der Existenz ausserhalb des Bewusstseins, indem die Aenderungen der lebhaften Zustände im Bewusstsein die Ueberzeugung eines unveränderlichen Etwas hervorrufen. Die Summe der Merkmale: ein Etwas, welches Unabhängigkeit, Dauer und Kraft vereinigt, ist der Begriff der Materie.

Der Realismus, dessen wir durch die logische und psychologische Analyse gewiss werden, zeigt sich uns bis jetzt als eine Differenzierung von Subjekt und Objekt: aber diese beiden Glieder müssen noch einmal zerlegt werden in die Erscheinungen und das Wesen, als den Träger jener. So haben wir sowohl geistige als physische Phänomene und geistige als physische Substanzen zu unterscheiden. Nur die Kenntnis der Phänomene ist uns möglich, die der Substanzen dagegen unmöglich, wie Spencer mit den verschiedensten Beweisen zu zeigen versucht.

Der Gegensatz von Subjekt und Objekt ist, wie wir oben gesehen haben, aus einer ursprünglichen, untrennbaren Einheit hervorgegangen. Dieser Umstand im letzten Grunde hat es zur Folge, dass wir vom Stoff nicht anders als in Ausdrücken des Geistes, vom Geiste nicht anders als in Ausdrücken des Stoffes zu sprechen imstande sind. Diese Thatsache weist uns auf eine letzte, beiden gemeinsame Realität, eine Kraft, deren Formen in der Wechselwirkung der inneren und äusseren Welt zur Erscheinung kommt, die als solche das Absolute und ihrem Wesen nach das Unerkennbare ist. In der Anerkennung dieses unerkennbaren Absoluten versöhnen sich auch Glauben und Wissen, Religion und Wissenschaft, Idealismus und Realismus.

Es kann keinem Zweifel unterliegen: gerade diese, hier in den allerweitesten Zügen wiedergegebene erkenntnistheoretisch-psychologische Grundlage des Spencerschen Systems leidet an unhaltbaren Schwierigkeiten, die den Bestand des Systems als solches in Frage stellen. An sie knüpfen daher auch die obigen Arbeiten an und untersuchen sie von ganz verschiedenen Gesichtspunkten aus.

S. Spicker zunächst wendet sich vom christlichen Standpunkte aus gegen Spencers Theorie vom Verhältnis der Religion zur Wissenschaft und unterwirft sie einer kritischen Betrachtung. Zunächst entwickelt er die Theorie Spencers in mehreren Abschnitten nach den „First Principles“, zugleich damit auch die Mansels (und Hamiltons), deren Theorie sie zur Voraussetzung hat, und kritisiert sie alsdann, indem er ihnen Schritt für Schritt folgt. Gänzlich verurteilend lautet nun sein, wenigstens offenes, Gesamturteil (S. 14), Mansel sei ebensowenig in das Wesen der

Religion eingedrungen, wie Spencer in das der Philosophie, ein Urteil, das er in veränderter Form mehrfach wiederholt und auch auf Spencers Auffassung der Religion ausdehnt. — Das Problem über das Verhältnis von Religion und Wissenschaft in seiner ganzen Breite und Tiefe will der Verfasser hier als viel zu weit natürlich nicht aufnehmen, sondern sich auf die Frage beschränken, wie Spencer sich zu dem Problem von Glauben und Wissen stellt, und welche Schlüsse er daraus zieht (S. 15), aber doch mit der sehr bedeutsamen Nebenabsicht (S. 25), „an einem der hervorragendsten Beispiele der Gegenwart“ zu zeigen, wie wenig der Empirismus an und für sich ausreicht, die höchsten und schwierigsten Probleme zu lösen. So berechtigt dieser Zweck ja sein mag, fragen wir die Abhandlung selbst, ob sie dies wirklich geleistet, so dürfte schwerlich ein Leser dies bejahen. Gewiss beurteilt der Verfasser die Auffassungen und Ausführungen Spencers, er weist Spencers Auffassung der Religion überhaupt zurück und ebenso seine Angriffe auf die Einzelausführungen, namentlich auf die drei Hypothesen über das Verhältnis des Absoluten zum Universum — Selbstexistenz, Selbstschöpfung und Schöpfung durch ein äusseres Agens, wobei der letzteren entschieden der Vorzug gegeben wird — auf die Auffassung der beiden Begriffe Zeit und Ewigkeit u. a.; aber schon wenn wir diese Proben des Inhaltes nur nennen hören, wird bei der Kürze der kritischen Arbeit jeder zugestehen, dass das nötig ist, was der Verfasser selbst (S. 26) schreibt: „Wie all dies weiter zu fassen und zu begründen ist, muss einer anderen Gelegenheit vorbehalten werden.“ Bei diesem Sachverhalt müssten wir eigentlich jede weitere Besprechung hier ablehnen; doch halten wir uns an das Gegebene! Sicher ist manche richtige Bemerkung gegen die Beweisführung Spencers vorhanden, aber die Gegenausführungen Spickers selbst sind zum Teil ebenso umstritten und bestreitbar wie die Spencers; auch könnte ihre Fassung präziser sein. Was nämlich die Grundauffassung über das Verhältnis von Religion und Wissenschaft betrifft, so stimmen wir ihm wesentlich bei, wenn er bemerkt, Spencer fasse die Religion vom logisch-wissenschaftlichen Standpunkte aus auf und würdige das religiöse Gefühl als Basis der Religionsbildung viel zu wenig. Es ist zutreffend, Spencer über-

sieht wohl das religiöse Gefühl keineswegs ganz, aber doch ist ihre Auffassung bei ihm vorzugsweise intellektualistisch wie bei Comte in dem cours de philosophie positive. Wohl kennt also Spicker diesen natürlich nicht neuen Gegensatz, doch behandelt er diesen Vorwurf gegen Spencer als einen neben den anderen, ohne darauf klar hinzuweisen, dass er der durchschlagende Gesichtspunkt ist, dass alle wirklichen Einwände in ihm ihren zureichenden Grund haben. Wenn Spicker ferner über das Verhältnis des Inhaltes des religiösen Gefühls und des Verstandes sagt: „Was wir unter Gott verstehen, ist nur ein nach Analogie des Menschen geschaffenes Ideal, das, wie die Geschichte lehrt, beständig der Entwickelung und der Vervollkommnung unterworfen ist", so ist hier zunächst Ideal nicht etwa ganz im Sinne des Empiristen verstanden; vielmehr setzt es eine volle Realität, deren Erkenntnis zwar stets unvollkommen ist, aber stets schrittweise vervollkommnet wird. Damit ist sein Gegensatz mit Spencers „Unerkennbarem", „Absoluten" gegeben, an dessen Kritik er darum noch herantritt. Hier macht er ihm einen Vorwurf, der klarer und schärfer bereits vor ihm von Gaquoin und anderen erhoben war, wie Spicker am Schlusse selbst bemerkt. Wir hören ihn bei Gaquoin, nicht als ob wir die Selbständigkeit Spickers etwa bezweifeln wollten, sondern um ihn nicht doppelt zu hören, und weil das Recht der Priorität es jedenfalls fordert.

9. Gaquoin stellt sich prinzipiell die gleiche Aufgabe wie Spicker, doch behandelt er sie in seiner kurzen, aber gehaltreichen Abhandlung nicht vom rein religiösen, sondern vom erkenntnistheoretischen Standpunkte aus. Auch er entwickelt zunächst Spencers Lehre, sofern sie die Versöhnung von Religion und Wissenschaft zum Gegenstande hat, nach den ersten Kapiteln der First Principles, und lässt alsdann die Kritik folgen nebst einem kurzen Anhange zur Kritik des Laas'schen Positivismus, in der er Laas nachweist, dass es ihm trotz allen Eifers den philosophischen Idealismus zu vernichten nicht gelungen sei, seinen Standpunkt konsequent durchzuführen.[6]) Den gleichen Vorwurf macht er

[6]) Vgl. auch oben Schleimer S. 91.

Spencer, der in seiner Theorie vom Absoluten, Unerkennbaren eine Versöhnung des Idealismus und Positivismus angestrebt habe: Das Unerkennbare Spencers sei, wie er näher ausführt, ein absolutes Geheimnis, eine reine Negation, zu der er komme, in dem er von allen positiven Bestimmungen der Wirklichkeit abstrahiere. Den religiösen Glauben aber auf eine reine Negation zu stützen sei unmöglich, denn Glauben und Negieren vertrügen sich nicht mit einander. Zeigen sich nun, dass das Unerkennbare auch wissenschaftlich bestreitbar sei, so könne es erst recht nicht die Grundlage für eine Versöhnung zwischen Religion und Wissenschaft werden. Bestreitbar aber sei es, weil es an einem inneren Widerspruch leide. Denn einmal bezeichne es Spencer eben als das Unerkennbare, zugleich aber auch als ein seiendes Ansich, wenn er es als absolute Realität, als absoluten Weltgrund auffasse. Klarer aber erscheine noch dieser Widerspruch darin, dass Spencer es einmal als absolut unerkennbar erkläre, später aber wisse, es sei weder persönlich noch unpersönlich, sondern überpersönlich. Wenn er weiter lehre, dass sowohl in der Natur als in der Geschichte als auch in der Entwickelung der religiösen Anschauung selbst das Unerkennbare, Unbedingte sich in seinen Wirkungen offenbare, so sei auch dies ein Beweis, dass von einem Unerkennbaren im eigentlichen Sinne nicht mehr die Rede sein könne. Wenn er ferner das unbestimmte Bewusstsein für die Existenz dieses Absoluten zu Hülfe nehme, so sei dies eine höchst unklare Annahme, die nur ad hoc gemacht sei. Doch selbst ihre Richtigkeit zugegeben, so sei gleichwohl das unbestimmte Bewusstsein von einem absolut Unbestimmten ohne Bedeutung für die Versöhnung von Religion und Wissenschaft. Fehlerhaft aber überhaupt sei es, dass Spencer die Religion intellektualistisch als apriorische Theorie des Universums auffasse, während sie Gemüts- und Bedürfnissache sei.

Aber auch die erkenntnistheoretische Grundlegung des Realismus findet Gaquoin ungenügend: Spencers Kriterium für die Anerkennung der Realität der Aussenwelt, die Unterscheidung der starken und schwachen Kundgebungen im Bewusstsein sei durchaus unzureichend, da nach Spencers eigener Angabe auch die

schwachen öfters gleich intensiv wie die starken werden könnten. Ferner sei es ein innerer Widerspruch, besonders für einen Positivisten, von einer Welt ausserhalb des Bewusstseins zu reden; denn die Aussenwelt sei immer nur in Beziehung zum Bewusstsein, auch die starken Kundgebungen seien Kundgebungen im Bewusstsein. Wenn nun ferner Spencer Wirklichkeit als Fortdauer im Bewusstsein definiere, wie könne dann eine Welt ausserhalb des Bewusstseins dauern, wirklich sein? Diese unklare Grundauffassung hat nach ihm weitere Unklarheiten zur Folge in Bezug auf das Verhältnis des Absoluten, der Erscheinung und der Kausalität sowie des Kraftbegriffes, wie der Verfasser des näheren darzuthun sich bemüht, Unklarheiten, die den Mangel an ausreichenden, erkenntnistheoretischen Voruntersuchungen verraten, insbesondere den Mangel einer Beantwortung der Frage, was die Dinge sind, wenn wir sie nicht wahrnehmen.

Diese kurzen und knappen Einwände treffen unstreitig manche Schwäche der Spencerschen Theorie, namentlich so weit die religiösen Elemente zur Sprache kommen. Eine genauere Ausführung jedoch würde mindestens wünschenswert gewesen sein; so wie sie sind, gleichen sie vielfach nur hingeworfenen Aphorismen. Dies gilt insbesondere von den kurzen und mehr beiläufig gegebenen kritischen Bemerkungen zur Grundlegung des Realismus. — Fassen wir die Einwände Gaquoins ihrem Inhalte nach zusammen, so zerlegen sie sich, abgesehen von den letzten, von selbst in die, welche das Wesen der Religion, und in die, welche das Wesen des Absoluten betreffen, zwischen denen ja auch Spencer eine Versöhnung herstellen will. In Betreff der Kritik der Spencerschen Auffassung vom Wesen der Religion, die ja an sich sehr richtig ist, kommt Originalität freilich dem Verfasser ebensowenig wie Spicker zu, der das gleiche bringt: schon Pünjer[7]) hat, wie auch der Verfasser selbst bemerkt, die gleichen Einwände gegen Spencer erhoben; der Verfasser schliesst sich ihm wesentlich an. Das Gleiche gilt in Bezug auf die Kritik des Absoluten. Die diesbezüglichen Einwände gehen ihrem Kerne nach auf den Einwand zurück, dass Spencer

[7]) Jahrb. für prot. Theol. 1878.

anfangs zwar das Unerkennbare als solches strikt annehme, doch aber nachher es zugleich als teilweise erkennbar behandele, dass also damit das Unerkennbare aufhöre unerkennbar, das Absolute absolut zu sein. Dieser Einwand ist namentlich von Vaihinger[8]) und von Spencers Landsmann Dr. Martineau geltend gemacht worden, und wird vielfach, so auch von Spicker und namentlich von Grosse behandelt. Gegen den Angriff Martineaus hat sich Spencer mit einer Auseinandersetzung verteidigt, die freilich im Grunde fast ein Eingeständnis ist. Er bemerkt nämlich, er verstehe unter dem Absoluten nicht das Hegelsche, welches Subjekt und Objekt zugleich in sich schliesse, sondern vielmehr die Totalität des Seins, mit Ausnahme dessen, was das individuelle Bewusstsein bildet . . die Totalität des Seins, welches uns unter den Formen der Relation gegenwärtig sei (Grosse S. 76ff.). Diese Auffassung des Absoluten, die unstreitig Spencer stets vorgeschwebt hat, ändert freilich seine Lehre in bestimmter Hinsicht, schützt ihn aber andererseits auch in gewisser Weise gegen den Vorwurf der Kritiker, die Religion könne sich nicht auf eine reine Negation stützen; denn jenes Unerkennbare ist jetzt gar keine reine Negation mehr, sondern hat einen ganz bestimmten positiven Inhalt. Kann nun auch die Schrift Gaquoins in diesen Punkten auf eine bedeutsame Originalität nicht Anspruch machen, so ist sie doch durchaus verständig und anregend geschrieben und weist auch mit Selbständigkeit auf manche Schwäche Spencers hin. Grössere Selbständigkeit ist in der Kritik über Laas' System und in seinen Einwänden gegen Spencers Begründung des Realismus enthalten, doch ist er hier, wenn auch in anderer Weise, von den beiden folgenden Forschern überholt.

Bei allen Abweichungen im einzelnen stimmt Gaquoin mit Spencer doch in der — unbewiesenen — Grundanschauung überein, dass die Welt sowohl im ganzen, wie auch jede Thatsache, selbst die einfachste, im innersten Grunde und an sich betrachtet, unbegreiflich sei. In dieser Beziehung stellen sich Grosse und Pace in den

---

[8]) Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie 1878; der Verfasser weist auch auf diese Quelle selbst hin.

entschiedensten Gegensatz zu Spencer. Sie thun dies von verschiedenen, doch in Bezug auf die gegenwärtige Frage wesentlich übereinstimmenden Standpunkten aus. Von ihrer gemeinsamen Fundamentalanschauung aus kommen sie zu Resultaten, die mit denen Spencers vollständig in Widerspruch stehen. Sie suchen daher beide ihm inkonsequentes Denken und damit eine Reihe von Fehlschlüssen nachzuweisen, als deren gemeinsames Resultat sich die Verwerfung des Unerkennbaren, Absoluten ergiebt.

10. Grosses Arbeit zerfällt in zwei Teile: in dem ersten entwickelt er Spencers diesbezügliche Lehre in möglichst engem Anschluss an seine Darstellung; im zweiten lässt er ihre Kritik folgen. Spencer hat seine Erkenntnistheorie nicht in einem eigenen Werke behandelt, sondern gelegentlich in den First Principles und den Principles of Psychology, und zwar beide Male von einem besonderen Gesichtspunkte aus. In sehr dankenswerter Weise macht sich der Verfasser daran, die getrennten Stücke zu einem objektiven Aufbau der Spencerschen Erkenntnistheorie zu vereinigen. Schon dadurch hat die Arbeit einen eigenen Wert, wenn auch Vollständigkeit nicht erreicht ist. Was andererseits die Kritik betrifft, so ist mit ihr nicht nur eine Kritik Spencers beabsichtigt und gegeben; es handelt sich hier vielmehr zugleich um eine Grundlegung der Erkenntnistheorie, die Spencers Theorie als eine in ihrem Kerne allgemein verbreitete Auffassungsweise zum Ausgangspunkte nimmt, um durch ihre Kritik zugleich die allgemeine Auffassungsweise mit zu kritisieren. Diese Kritik ist in Kürze folgende:

Alle Erkenntnis, lehrt Spencer, ist relativ; aber jeder Grund, der diese Relativität beweist, setzt die absolute Existenz, also eine — unerkennbare — Erkenntnis des Absoluten voraus. In dieser Darlegung liegt jedoch ein logischer Fehler: Ist alle Erkenntnis relativ, so folgt einfach, dass auch nur relative Erkenntnis wirkliche Erkenntnis, dass demnach absolute Erkenntnis ein innerer Widerspruch ist. Diese Auffassung führt nun nicht etwa zur Unwissenheit: denn Wissen ist successives Unterordnen des weniger Bekannten unter Bekannteres. Dies geschieht dadurch, dass wir solche Vorgänge, welche uns in der unmittelbaren Wahrnehmung entweder gar nicht oder nur teilweise gegeben sind, als gleichartig

mit solchen nachweisen, die direkt in der Wahrnehmung gegeben sind. Für die unmittelbare Wahrnehmung aber giebt es keine Erklärung. Aus der Relativität der Erkenntnis folgt also, dass wir weder von der Existenz eines Absoluten noch von seiner Beschaffenheit etwas wissen können: Existenz ist für uns eben Existenz des Relativen. Spencer gerät demnach infolge inkonsequenten Denkens mit sich in Widerspruch, wenn er annimmt, dass alle unsere Erkenntnis relativ sei, und gleichwohl ein Absolutes statuiert.

Das gleiche ergiebt eine kritische Beleuchtung des Begriffs des Absoluten selbst: Ein Absolutes als real zu statuieren, ist unmöglich, da das Absolute ohne Relation zu uns sein müsste; es giebt jedoch kein Sein, ohne dass es als solches gedacht wird. Wenn Spencer ferner das Absolute als den kontradiktorischen Gegensatz des Relativen bezeichnet und darum sein Sein folgere wie das des Relativen, so statuiere er die Existenz des reinen Nichts. Wohl sei nicht zu bestreiten, dass es in dem Wechsel der Bewusstseinszustände etwas Dauerndes gebe, allein das Bewusstsein einer dauernden Existenz sei weder gleich einer absoluten Existenz, noch entstehe es durch Wegdenken aller einzelnen Existenzformen; denn dächten wir wirklich alle einzelnen Existenzformen weg, so bliebe eben nichts. Das Bewusstsein von Dauer entspringe nicht der Wahrnehmung der Aussenwelt, vielmehr umgekehrt dem Bewusstsein unseres Selbst. Spencer habe die Bedeutung des Ichbewusstseins fast ganz ausser acht gelassen. Uebrigens sei das Ich nicht etwa mit Spencer eine geistige Substanz, sondern der Ausdruck der einheitlichen Funktion der einzelnen Bewusstseinselemente. Nur ein mangelhaftes Denken habe demnach Spencer zur Annahme eines Absoluten geführt.

Bei der Widerlegung des Idealismus berufe sich Spencer weiterhin stets auf die Wahrnehmung als die höchste Autorität gegenüber der Vernunft; die Wahrnehmung aber sage uns nichts von der Existenz eines unerkennbaren Etwas, sie versichere uns das Gegenteil. Gleichwohl nehme Spencer ein Unerkennbares an: er verwerfe hier also das Zeugnis der Wahrnehmung zu Gunsten der Vernunft, obwohl er prinzipiell jener die grössere Gewissheit zuspreche. Der innere Grund zu diesem Verhalten liege darin, dass

der — gewöhnliche — Begriff der Realität schief sei. Real heisse gewöhnlich nur das allgemein Empfundene: real aber sei in Wirklichkeit das, was jeder in der Wahrnehmung wahrnehme. Denn nicht etwa durch die Fortdauer im Bewusstsein, sondern durch ein unmittelbares Wirklichkeitsgefühl, wie es im Wahrnehmungsakt gegeben sei, würden wir des Realen gewiss. Das Reale aber sei so, wie wir es wahrnähmen. Dies schliesse die Anerkennung des Relativitätsprinzips nicht aus, im Gegenteil: der objektive Faktor in jeder einzelnen Relation sei das, als was es empfunden würde. Gewiss sei das, was wahrgenommen werde, noch etwas mehr als die Wahrnehmung, aber dieses Mehr bezeichne nur die abstrakte Möglichkeit noch in andere Relationen treten zu können. Wüssten wir nun auch nicht, was die Objekte in anderer Beziehung seien, so wüssten wir doch, was sie in Beziehung zu uns seien, nämlich das, als was wir sie wahrnähmen. Die Wahrnehmungen selbst widersprächen sich auch nicht. Der Widerspruch entstehe erst, wenn wir sie auf das Denken bezögen, das die Dauer des Realen als Gesetz der Wirklichkeit anerkenne. Der (von Grosse vertretene) Realismus erkennt also auch etwas Unerkennbares an, aber auch das Erkennbare, leugnet jedoch, dass dieses Erkennbare Modi des Unerkennbaren bezeichnet. Unerkennbares und Erkennbares stehen danach, bildlich gesprochen, nicht hinter einander, sondern neben einander. Für den Realismus Grosses ist das Wesen und die Erscheinung gleich, für den „umgebildeten" Realismus Spencers dagegen ist das Wesen grundverschieden von seinen Erscheinungen. Grosses Standpunkt steht daher in Widerspruch mit Spencers Lehre und ist nach Grosses Meinung doch nur die Konsequenz des inkonsequent durchgeführten Spencerschen Standpunktes.

Was nun zunächst den Standpunkt Grosses betrifft, so behauptet er nicht original zu sein, wie er es ja auch in Wirklichkeit nicht ist. Seine Auffassung ist vielmehr dieselbe, welche Lewes vertritt, den er auch selbst als Autorität heranzieht. Aber auch Lewes' Ansicht ist hier nichts weniger als neu; sie ist der modifizierte Standpunkt des alten Protagoras, der ja vielfach als Begründer des Positivismus auf den Schild erhoben wird. Dies zeigt sich nicht nur in dem Satze, dass Wahrnehmen = Erkennen sei,

sondern auch in der Auffassung des Realen, die sowohl an sich schon wie erst recht in Verbindung mit der Auffassung, dass Wahrnehmen gleich Erkennen sei, den Subjektivismus unmittelbar proklamiert, allerdings ihn auch durch das Denkgesetz der Dauer des Realen in etwas modifiziert. Grosse will damit zugleich eine Rehabilitation des gesunden Menschenverstandes geben. —

Wir wenden uns von hier aus zunächst zu Pace, der wie bereits gesagt, in gleicher Weise durch Nachweis von Fehlschlüssen Spencers Absolutes und überhaupt seine Entwickelungslehre zu zersetzen unternimmt. Er entwickelt die Lehre Spencers nicht in einem besonderen Abschnitte, sondern berührt unter dem leitenden Gesichtspunkte der Entwickelung des Bewusstseins die einzelnen Punkte, um die Kritik alsbald an sie anzuschliessen. Dabei geht er häufig auf Schellings Identitätslehre ein, von der ja Spencer stark beeinflusst ist, um die Beziehungen zwischen der Spencerschen und Schellingschen Lehre zu beleuchten. Hören wir in Kürze auch seine Kritik!

Es ist unrichtig, wenn Spencer das grössere Recht des Realismus gegenüber dem Antirealismus dadurch verteidigt, dass er den Realismus auf ein einmaliges, den Idealismus auf ein mehrmaliges Schlussverfahren zurückführt. Denn abgesehen davon, dass Spencer in der Beurteilung des Antirealismus nicht ganz gerecht ist, ist es überhaupt falsch, die Realität der Dinge auf einen Schluss zu stützen. Denn das Schliessen setzt das Beweisen; was aber beweisbar oder glaubwürdig ist, lässt den Zweifel immer noch zu. Nur das unmittelbar Gegebene lässt keinen Zweifel zu. So wenig es nötig ist, das Leuchten der Sonne am Mittage, ist es nötig, die Realität der Aussenwelt zu beweisen: sie ist uns unmittelbar in der Wahrnehmung gegeben. Wir sind auch gar nicht imstande die Realität zu erweisen: denn das Kriterium, welches Spencer hierzu verwendet, die Unvorstellbarkeit der Negation, ist wertlos, da es ganz subjektiv ist, was als unvorstellbar und undenkbar anzusehen ist, was übrigens schon Mill und Hamilton gegen Spencer eingewendet hatten.

Das einfache Bewusstsein der Empfindung, unvermischt mit irgend einem Bewusstsein von Subjekt und Objekt, ist, wie Spencer

mit Recht sagt, zweifellos das ursprüngliche. In diesem ist uns unmittelbar die Realität der Gegenstände gegeben, aber ohne das Bewusstsein einer Trennung von Subjekt und Objekt. Die Auffindung und Benutzung eines Kriteriums ist die Aufgabe des Denkens, welche erst erfüllt werden kann, nachdem die ursprüngliche Einheit von Subjekt und Objekt aufgehoben ist. Der Fehler, der dem ganzen Verfahren zu Grunde liegt, welches die Realität der Aussenwelt zu beweisen sucht, besteht also darin, dass man vom Standpunkte des Beobachters aus, der diese Trennung voraussetzt, eine solche Trennung auch schon für jenen ursprünglichen Zustand unwillkürlich mitsetzt, und darum ans Beweisen geht, wie das Denken zum Sein komme, während doch für jenen ursprünglichen Zustand das Bewusstsein eine solche Trennung und damit ihr gegenseitiges Beziehen d. h. Denken nicht vorhanden ist. Der prinzipielle Fehler besteht hier also bei Spencer darin, dass er Erkennen und Denken gleichsetzt, was unmöglich ist.

Eine weitere Fehlerquelle bietet die Verknüpfung dieser falschen Auffassung mit der biologischen Entwickelungslehre. Wenn Spencer behauptet, die Unvorstellbarkeit der Negation als Kriterium für die Erkenntnis der notwendigen Wahrheit setze eine geistige Struktur voraus, welche die Elemente des Urteils und die zwischen denselben behauptete Relation zu begreifen fähig sei; diese geistige Struktur aber sei das Korrelat einer physiologischen, die für die Individuen durch die Vererbung fest gegeben sei und darum für ihre psychologische Struktur die apriorische, also notwendige Erkenntnis bedinge, so trägt dieser Parallelismus nicht nur nichts zur Lösung des vorliegenden Erkenntnisproblems bei, sondern vermehrt die Schwierigkeiten. Denn einmal scheitere dieses Vorgehen an der Verschiedenheit der physiologischen und psychologischen Vorgänge: Die physiologischen liessen sich wohl auf Stoff und Bewegung zurückführen, nicht aber die psychischen. Wenn nun Spencer, wie thatsächlich, den ursprünglichen Elementen der Welt Bewusstsein nicht zuschreibe, woher stamme denn das Bewusstsein, wenn es auf Stoff und Bewegung nicht zurückführbar sei, und wie bedinge damit die physiologische Struktur die psychologische? Ferner könne Spencer mit diesem Parallelismus das erkenntnistheoretische

Problem auch darum nicht lösen, weil es einen wesentlichen psychischen Faktor übergehe. Diese Theorie sei aufgestellt im Interesse der Mechanisierung der psychischen Vorgänge, um sie natürlich den allgemein mechanischen Gesetzen unterzuordnen. Nun sei ja das Automatischwerden der psychischen Prozesse eine Thatsache, aber unvermögend jene vollständige Mechanisierung und damit das Erkenntnisproblem zu tragen; denn übergangen sei die unstreitig vorhandene Willensthätigkeit.

Die Unvorstellbarkeit der Negation als Kriterium für die Erkenntnis der notwendigen Wahrheit verlangt nach Spencer auch eine vernünftige Ueberlegung: die Urteilselemente müssen in einer bestimmten und bedachtsamen Weise vorgestellt werden, um ein klares Bewusstsein der Relation zu ermöglichen. — Psychologisch erhalten wir nur die einfachen Vorstellungen, nicht die allgemeinen Begriffe. Das Automatischwerden dieser einfachen Vorstellungen giebt keine allgemeinen Beziehungen; solche werden nur durch das Denken gewonnen. Wenn also die Elemente der Urteile und ihre Beziehungen lediglich durch die Erfahrung bestimmt sind, durch die sie automatisch gestaltet werden, so kann von einer Ueberlegung, von logischem Denken nicht die Rede sein.

Aber auch seine psychologische Begründung ist unhaltbar: die Vorstellungen haben zunächst keinen objektiven Wert, sie sind lediglich Bewusstseinszustände. Wie ist es möglich, aus ihnen Objektivität herzuleiten? Spencer versucht dies auf Grund der Widerstandsempfindung. Diese hat den Willen zur Voraussetzung. Seine Auffassung des Willens aber leidet zunächst an einem inneren Widerspruch. Er findet nämlich den Unterschied der starken und schwachen Bewusstseinsaggregate darin, dass der Wille die schwachen beliebig verändern kann, die starken aber nicht. Hier erscheint also der Wille als eine Kraft, die Veränderungen hervorrufen kann. Andererseits bestimmt er den Willen als den Uebergang von einer idealen in eine wirkliche Bewegung d. h. als Umwandlung eines schwachen Zustandes in einen starken; zwei Bestimmungen, die sich augenscheinlich widersprechen. Indem nun Spencer die Widerstandsempfindung als ein Merkmal für den ob-

jektiven Wert psychischer Zustände annimmt, setzt er schon ein Etwas, das unserem Willen widersteht, voraus; er setzt also voraus, was er beweisen soll.

So zeigt Spencers ganze Begründung des Realismus sich als ungenügend. Dies beruht im Grunde darin, dass er Erkennen und Denken mit einander verwechselt und durch logisches Denken beweisen will, was unmittelbar gegeben ist. Eben dies ist nun auch der eigentliche Grund, der seine Lehre von der Relativität der Erkenntnis zu Fall bringt. Wir sind imstande, die Wirklichkeit zu erkennen, nicht bloss ihre Beziehungen, weil uns die Wirklichkeit, bezw. die Elemente der Beziehung unmittelbar in der Vorstellung gegeben sind. Wenn nun Spencer dagegen aus dem biologischen Prinzip heraus argumentiert: Alles Leben sei eine fortwährende Anpassung der inneren Relationen an die äusseren, auch die Intelligenz: daher könne kein Gedanke mehr als Beziehung ausdrücken, weil Denken Beziehen sei, so liegt hier zunächst eine Verwechselung von Erkennen und Denken vor: dann aber ist Spencer von diesem Gesichtspunkte aus nur zu dem Schluss in Bezug auf die äusseren Agentien berechtigt; die Unerkennbarkeit der inneren Zustände folgt daraus durchaus nicht. Auch ist diese Ausdehnung des biologischen Gesetzes, wie nach dem Obigen nur natürlich, unstatthaft; denn einmal erweckt der Begriff „Anpassung“ die falsche Vorstellung, als ob auf der einen Seite die Vorstellungen, auf der anderen die Gegenstände angepasst werden. Ferner ist sie auch direkt falsch: denn so richtig es ist, dass jede höhere Intelligenz die Handlungen der Umgebung mehr und mehr anpasse, so gewiss ist es auch umgekehrt, dass sie sich die Umgebung mittels des Denkens und des Willens anpasst. Eben weil Spencer diese ignoriert, erweitert er das Anpassungsgesetz in unzulässiger Weise. Wenn er andererseits aus den von Alters her vorgebrachten Gründen die Relativität der Erkenntnis und daraus ein Unerkennbares erschliesst, so liegt auch hier ein Missverständnis vor, das auf der Verwechselung von Erkennen und Denken beruht: da uns in der Vorstellung die ganze Realität des Objekts ohne die geringste Ahnung von einem unerkennbaren Substrat gegeben ist, so hat die spätere Reflexion lediglich von dem stets als

wirklich festgehaltenen Objekte gewisse Elemente als subjektiv auszuscheiden, nicht etwa einen Teil des Inhalts als unbekannt in die Aussenwelt zu versetzen. Die Relativität gilt nur in Bezug auf die Sphäre des Denkens. Wäre ferner unsere Erkenntnis wirklich nur eine relative, wären alle Eigenschaften der Stoffe nur subjektive Affektionen, wie Spencer will, so dürfte weder von einer geistigen noch von einer realen Evolution die Rede sein, da ja eben alle Eigenschaften nur subjektiv wären. Ferner beruht die Annahme des Unerkennbaren auf einen Widerspruch: Die klarste Vorstellung hat für ihn nur relativen Wert; dem Absoluten aber, von dem wir nur ein unbestimmtes Bewusstsein haben, soll die höchste Wirklichkeit zukommen. Dieses unbestimmte Bewusstsein ist von ihm augenscheinlich nur eingeführt, um das Absolute zu halten. Das Absolute aber ist nichts weiter als eine Begriffsschöpfung, keine letzte Realität.

In dem Absoluten als der letzten Realität ist nach Spencer die ursprüngliche Einheit von Subjekt und Objekt wieder hergestellt. Das Recht zu dieser Annahme der Identität beruht jedoch auf einer unstatthaften Ausdehnung der Evolution, da sich diese ja nur auf die Erscheinungen, nicht auf ihre Träger bezieht; ist doch die Einheit dieser das Unerkennbare. Diese Evolution, die in Wirklichkeit kein Gesetz, sondern ein Vorgang ist, dessen Gesetze je nachdem variieren, hat Spencer unberechtigter Weise zu einem allgemeinen Vorgange gestempelt. Denn geben wir schon zu, dass die Nerventhätigkeit den Gesetzen der Evolution unterworfen ist, so liegt keine Möglichkeit vor diese Gesetze auf die psychische Thätigkeit auszudehnen; alle Analogien beweisen hier nichts. Die Spencersche Evolution ist danach nicht das Gesetz der geistigen Entwickelung. Soweit die Argumente von Pace.

Fragen wir zunächst nach dem Standpunkte des Verfassers, so würde uns, auch wenn die sorgfältige Abhandlung nicht in Wundts philosophischen Studien erschienen wäre, der Inhalt ohne weiteres auf Wundts System hinweisen, wie denn auch die häufigen Citate aus Wundts Schriften, die als Direktiven der Auffassung gelten, das Gleiche bestätigen. Auch liegt für jeden Leser dieser Uebersicht und der über Grosses Arbeit bei aller Verschiedenheit

der Standpunkte im einzelnen, wie schon gesagt, doch die wichtige Uebereinstimmung in Betreff der Wertschätzung der Wahrnehmung und der auf ihr beruhenden Unterscheidung und Bewertung von Erkennen und Denken offen zu Tage, eine Uebereinstimmung, die zur Folge hat, dass mehrere Argumentationen ganz parallel sind. Ebenso ist es auch klar, dass von den in den beiden Abhandlungen vorgetragenen Einwänden sich mehrere, ohne dass es besonders bemerkt wäre, mit bereits früher erwähnten decken; sie sind eben schon ein Gemeingut der Kritik geworden.

Drei Fragen erheben sich nun: 1. Wie weit treffen die kritischen Ausführungen Spencers Lehre selbst? 2. Hat Grosse Recht, wenn er behauptet, sein Standpunkt sei der konsequent durchgeführte Standpunkt der inkonsequent durchgeführten Lehre Spencers? 3. Wie weit treffen die kritischen Bemerkungen an sich das Richtige?

Die Beantwortung der ersten Frage hängt von der Auffassung des Absoluten-Unerkennbaren bei Spencer ab. Fassen wir das Absolute im strengen Sinne, so treffen die vorgetragenen kritischen Ausstellungen teils mehr teils weniger diese Lehre unbedingt vernichtend. Das ist unbestreitbar und auch längst anerkannt; denn zu einem Teile sind diese Einwände ihrem Kerne nach, wie schon oben angedeutet wurde, von den Kritikern längst erhoben worden. Spencer hat auch selbst dieses Verhältnis in der Entgegnung auf die Kritik Martineaus offen ausgesprochen, doch aber auch eben so offen diese Auffassung des Absoluten und damit jene Angriffe als unzutreffend zurückgewiesen, und mit Recht; denn die durch diese Kritik veranlasste Klarstellung seines Begriffs des Absoluten, den wir oben bereits angeführt, zeigt deutlich, dass er durch jene so gut wie gar nicht getroffen wird. Demnach kann für eine immanente Kritik nur ein Weg jetzt vorliegen: zu untersuchen, ob und in wie weit diese korrigierte Auffassung des Absoluten in seinen Werken sich geltend machen lässt; mit anderen Worten, ob sie einen inneren Widerspruch involviert, oder nur eine grobe Unklarheit in seinen Werken anzeigt, um alsdann die Berechtigung dieses modifizierten Begriffs zu untersuchen. Denn das ist ja natürlich, dass, nachdem einmal Spencer seinen Begriff des Absoluten in bestimmter Weise klar gestellt hat, eben nur dieser

Begriff als sein Begriff des Absoluten für die Kritik zu verwerten ist. Dieser Weg ist zu wenig eingeschlagen, von Grosse mehr nur gestreift. Daher ist die obige Kritik dieses Begriffs nach dieser Seite hin nur teilweise berechtigt: das Recht der früheren Kritik aber natürlich voll anerkannt.

Anders verhält es sich mit den Einwänden, welche Grosse in diesem Zusammenhange gegen Spencers Lehre von Raum und Zeit, von Kraft und Stoff erhebt. Sie weisen richtig auf manche Unklarheiten bei Spencer hin, wobei der eigene Standpunkt des Verfassers, wenn auch nicht ganz, so doch stark zurücktritt.

Das Gleiche gilt wesentlich auch von den weitergehenden Erörterungen von Pace. Für sie ist die Entscheidung der obigen Frage nicht von fundamentaler Bedeutung, da einerseits auch bei der Anerkennung blosser Unklarheit im Begriff des Absoluten eine Klarstellung seiner Voraussetzungen sich als notwendig ergiebt — denn der Begriff des Absoluten gründet sich auf seine ganze Erkenntnistheorie und Psychologie — und andererseits auch diese Einwände nicht unmittelbar den Begriff des Absoluten treffen. Es ist nicht zu verkennen, dass in Spencers Theorie das logische Denken wenig Platz hat; dass der Unterschied zwischen psychischen und physischen Vorgängen zwar mehrfach gebührend betont, aber doch vielfach mehr oder weniger versteckt übersprungen wird und im Grunde unerklärbar bleibt; dass das Problem des Willens in seiner Schwierigkeit nicht genügend gewürdigt und dem mechanischen Prinzip zu Liebe vielfach nicht beachtet wird. Es ist eine Thatsache, die jeder zugeben muss, dass gerade eine exakte Behandlung der erkenntnistheoretischen Grundbegriffe nicht Spencers Stärke ist, und dass er sie auch von seinem allgemeinen Standpunkte aus kaum geben könnte. Unstreitig hat ihn „die ewigbewegliche Tochter Jovis“ von den naturwissenschaftlichen Forschungen manchmal viel zu leicht und zu schnell über diese Probleme hinweggetragen zu den Höhen, von denen er wie einst ein Heraklit, Empedokles u. a. die Evolutionen des „unerkennbaren“ All-Einen erschaute, das ewige ruhelose Werden, in dem es nur ein Bleibendes giebt, den Vorgang des Werdens, der nunmehr mathematisch gefasst als Integration und Desintegration erscheint. Er selbst hat

auch indirekt durch die obige Klarstellung seines Begriffs des Absoluten zugestanden, dass er sich in der Grundlegung seines Systems, wenn auch nicht widersprochen, so doch wenigstens unklar ausgedrückt hat.

Die grössere Bedeutung der Ausführungen Grosses liegt nun unstreitig in der Verteidigung der Lehre, auf Grund deren er Spencers Lehre korrigiert. In Bezug auf diese schreibt er (S. 95): „Wir können uns nicht darüber täuschen, dass der Widerspruch, in dem wir uns hier mit Spencer befinden, ein fundamentaler ist. Und doch ist es lediglich eine Consequenz aus der eigenen Lehre des Philosophen, welche wir gegen ihn vertreten müssen.“ Damit ist der Vorwurf der Inkonsequenz gegen Spencer erhoben, und seine eigene Theorie als die Konsequenz des inkonsequent durchgeführten Spencerschen Standpunktes bezeichnet. Wir müssen fragen, in wie weit dies zutrifft. Grosse schreibt (S. 66): „Wenn wir zugeben müssen, dass alle Erkenntnis nur relative Erkenntnis ist, so dürfen wir darüber nicht vergessen, dass auch, umgekehrt, nur relative Erkenntnis Erkenntnis ist“. Daraus folgert er, dass die Erkenntnis des Absoluten ein innerer Widerspruch sei. Setzen wir jedoch statt des strengen Begriffs des Absoluten mit Spencer die modifizierte, nach der uns das Absolute in den Formen des Relativen gegenwärtig ist, so ist damit die Relation des Absoluten in Bezug auf das Dass-sein anerkannt, aber nicht in Bezug auf das Was- und Wie-sein. Wenn Grosse also mit Spencer in dem Satze stimmt: alle Erkenntnis ist relativ, und nun durch conversio simplex folgert: also auch nur relative Erkenntnis ist wirkliche Erkenntnis, so können wir ihm sehr wohl zustimmen, nur folgt daraus noch keineswegs, dass es ein Absolutes im Spencerschen Sinne nicht giebt. Denn die relative Erkenntnis schliesst ja das Dass-sein des Absoluten ein. Dass es ein solches schlechterdings nicht giebt, setzt also den Fundamentalsatz Grosses voraus, dass wir das Reale seinem Wesen nach in der Wahrnehmung unmittelbar erkennen. Somit kann nur die Frage sein, ob dieser erkenntnistheoretische Grundsatz die eigentliche Konsequenz des Spencerschen ist. Hören wir die Stellen, durch welche Grosse dies zu erweisen sucht: „(Spencer) erklärt uns, dass wir in der That der objektiven Exi-

stenz des Blattes unmittelbar gewiss sind, und dass es deshalb völlig unmöglich ist, dieselbe zu bezweifeln; aber, setzt er hinzu. . . wir wissen wohl, dass etwas existiert, aber wir wissen nicht, was dieses Etwas ist; denn die Farbe, die Form, das Gewicht, alle jene Eigenschaften des Gegenstandes, welche wir wahrnehmen . . sind lediglich Erscheinungen, Symbole der Modi der objektiven Existenz, welche das unerkennbare Correlat unserer Kraftempfindung ist, und welcher allein wahre Realität zukommt. Wir bemerken sofort, dass diese Lehre in direktem Widerspruch mit dem Zeugnis der Wahrnehmung steht. Unsere Wahrnehmung sagt uns nicht das Geringste von der Existenz einer unerkennbaren Kraft, sie sagt uns durchaus nicht, dass die verschiedenen Eigenschaften des Blattes, wie wir sie in diesem Augenblicke wahrnehmen, nur Symbole für die verschiedenen Modi jener Kraft seien, sondern sie versichert uns, ganz im Gegenteil, in einer Weise, welche gar keinen Widerspruch zulässt, dass die Farbe, die Form und das Gewicht, die wir jetzt empfinden, und wie wir sie jetzt empfinden, so und nicht anders existieren. Mit welchem Rechte verwirft der „Umgebildete Realismus" dieses Zeugnis der Wahrnehmung, nachdem er sich früher in seinem Streite gegen den Idealismus beständig auf die Wahrnehmung als auf die höchste und unanfechtbare Autorität berufen hat." (S. 83 f.) Vergleichen wir aus diesem Streite Principles of Psychol. II 442, eine Stelle die Grosse (S. 82) gleichfalls citiert: „Wenn Vernunft und Wahrnehmung als Zeugen widersprechende Zeugnisse ablegen und die Vernunft den Anspruch auf grössere Glaubwürdigkeit erhebt, so bringt das Kreuzverhör bald die Thatsache an den Tag, dass das Zeugnis der Vernunft nichts weiter ist als eine auf Hörensagen gegründete Behauptung, die von der Wahrnehmung ausgegangen ist. Ihrem eigenen Bericht zufolge hat sie in keinem Falle mehr thun können, als die Beweismittel, welche die Wahrnehmung lieferte, zu deuten und zu vergleichen." Wenn Spencer hier sagt, die Vernunft habe in keinem Falle mehr thun können, als die Beweismittel, welche die Wahrnehmung lieferte, zu deuten und zu vergleichen, so ist damit der Vernunft genau die gleiche Aufgabe zugesprochen, die sie an der vorigen Stelle vollzieht: die Vernunft will und soll hier gar nicht das Zeugnis der Sinne —

schlechthin — verwerfen; die Vernunft kann uns keine Existenz versichern, die der Wahrnehmung widerspricht, sie kann überhaupt keine Existenz versichern, sondern muss sie der Wahrnehmung entnehmen: ihr einziges Recht ist die von der Wahrnehmung gelieferten Mittel zu deuten und zu vergleichen, um die Art der Existenz zu erkennen: Also liegt hier kein innerer Widerspruch bei Spencer vor. Darum können wir auch nicht das Recht der Behauptung anerkennen, Lewes'-Grosses erkenntnistheoretischer Standpunkt sei die Konsequenz des inkonsequent durchgeführten Spencerschen.

Eine andere Frage ist es jedoch, wenn wir diesen Anspruch Grosses vom dogmatisch-kritischen Standpunkte aus betrachten. Damit kommen wir zur dritten der oben aufgestellten Fragen: Wie weit treffen die kritischen Erörterungen von Grosse und Pace an sich, Spencer gegenüber, das Richtige. Die Beantwortung dieser Frage geht nach Inhalt und Umfang so weit über die gegenwärtig gegebene Möglichkeit sie zu beantworten hinaus, dass wir sie unmöglich hier aufnehmen können. Nur soviel müssen wir hier bemerken, dass wir die zum erkenntnistheoretischen Subjektivismus führenden Erörterungen Grosses nur theilweise für richtig halten, überwiegend aber sie nicht billigen können. Denn wir können weder seine Bewertung von Wahrnehmen und Denken voll anerkennen, noch auch die Grosse und Pace gemeinsame Auffassung, dass uns die Gegenstände unmittelbar in der Wahrnehmung gegeben seien. Gegen das unmittelbare Gegebensein sprechen uns ausser anderen Thatsachen namentlich die, welche v. Helmholtz in seinen diesbezüglichen bekannten Schriften dargelegt hat. Unstreitig sind sie uns hauptsächlich durch die Widerstandsempfindung vermittelt. Wenn Pace, um diese Bedeutung der Widerstandsempfindung zu vernichten, bemerkt, auch die Widerstandsempfindung sei Empfindung, so ist zwar gegen die Richtigkeit dieser Bemerkung als solche nichts einzuwenden, doch folgt daraus nicht etwa ihre Bedeutungslosigkeit für das obige Problem. Sie beweist nur, was selbstverständlich ist, die Thatsache, dass alles, was uns gegeben ist, als Bewusstseinsinhalt gegeben ist. Hier aber handelt es sich darum, ob die Gegenstände nur Bewusstseinsinhalt oder auch noch etwas mehr als solcher, und wie sie uns gegeben sind,

und dies lehrt uns die Widerstandsempfindung. Denn zwischen der Widerstandsempfindung und z. B. der Geschmacksempfindung als solcher, etwa süss, ist ein sehr wesentlicher Unterschied vorhanden. Die Empfindung „süss“ als solche enthält nichts weiter als eben diese charakteristische Empfindung, die man nur nennen kann; die Widerstandsempfindung aber ist nicht eine einfache wie jene, sondern sie verbindet eine Druckempfindung mit der Empfindung des in seinem Streben gehemmten, doch andauernden Willens: mit dieser Hemmung des Willens wird das den Willen Hemmende als Druck empfunden. Hierin liegt nun angedeutet, worin der Fehler bei Pace beruht, wenn er schreibt a. a. O. S. 527: „Der Hauptfehler nun in dieser Betrachtung des Widerstandes als eines Merkmals für den objektiven Wert gewisser „Zustände“ ist der, dass sie dem Ergebnis der Analyse voraneilt. Indem man nämlich, der Muskelspannung zufolge, einen entsprechenden Widerstand annimmt, setzt man schon ein Etwas — ein Widerstehendes — voraus. Man verlegt somit eine gegenseitige Spannung in ein Ding, dessen Existenz jedoch erst durch seine Wirkung bekannt werden soll. Fällt nun diese Voraussetzung hinweg, so bleiben wir auf die Muskelspannung, also auf das Subjektive beschränkt.“ Ob wir dieses „Annehmen“ einfach oder als Schliessen fassen, es bezeichnet immer einen Vorgang des Denkens, eine Reflexion: davon kann hier aber gar keine Rede sein, es handelt sich hier vielmehr eben um eine Empfindung, die wir nachträglich erst mittelst des Denkens analysieren.

Was schliesslich die Motive Spencers für die Aufstellung seiner Lehre vom Unerkennbaren betrifft, so hat Grosse unstreitig Recht, wenn er sie wesentlich in der Entwickelung seiner religiösen Vorstellungen findet. Doch seine kritischen Bemerkungen hierzu, so treffend sie teilweise sind, erschöpfen das Thema sicherlich nicht.

Sind wir auch vielfach nicht in der Lage den Verfassern dieser beiden Schriften zustimmen zu können, so sind ihre Arbeiten, abgesehen von ihrem positiven Werte, doch treffend durch die Anregungen, die sie dem Denken geben[9]).

---

[9]) Störring, Mills Theorie über den psychologischen Ursprung des Vulgärglaubens an die Realität der Aussenwelt, Diss. Halle 1890 (No. 12) ist mir

Wir wenden uns nunmehr zu den Schriften, welche die in unserem Jahrhundert neu entstandene Wissenschaft, die Soziologie, behandeln. Comte hat, wie allgemein bekannt, den Grund zu ihr gelegt. Seiner Soziologie sind zwei Arbeiten, von Lietz und von Waentig, gewidmet.

Es lag in Comtes Art zu philosophieren, dass er die Grundbegriffe nicht genügend klar stellte, vielmehr der immer von neuem zuströmenden Fülle der weiteren Gedanken folgte. Die Unklarheit der grundlegenden Begriffe ist nun natürlich für die weitere Ausführung nicht bedeutungslos und fordert ganz von selbst zur kritischen Behandlung heraus. Eine solche versucht Lietz in seiner Dissertation über die Probleme in Comtes Begriff der Gesellschaft. Da Comte selbst diesen Begriff nie eigens bestimmt hat, so versucht der Verfasser zunächst aus Comtes Lehren eine Definition zu entwickeln. Das Resultat seiner Erörterungen fasst er S. 58 zusammen: „Die Gesellschaft ist die, von der Naturbasis aus einer höheren kontinuirlichen Entwickelung fähige, auf dem Prinzip der freien Unterordnung der durch das Band der Solidarität und des Vertrauens eng verbundenen Glieder, und auf der Basis einer gleichen universellen moralischen und intellektuellen Weltanschauung ruhende, durch eine vernunftgemässe Disciplin und Organisation geordnete Vereinigung von Menschen." An diese Darlegung schliesst der Verfasser eine kritische Untersuchung über diese Auffassung, deren Ergebnis sich dahin zusammenfassen lässt: Comte überschreitet, wie auch sonst vielfach, so besonders hier den positivistischen Standpunkt, um die wesentlichsten Anleihen beim Idealismus zu machen, den er prinzipiell verwirft. Dieser Widerspruch hat seinen Grund in dem Mangel einer genügenden Erkenntnistheorie; hervor aber tritt er besonders in der Moral, in der sein

nicht zugänglich gewesen. Die Arbeit ist nicht eingesandt, wie auch mehrere der obigen nicht (No. 1, 6, 8, 13 und natürlich nicht 11, 16 und 17) und trotz 3maliger Bestellung auf der Kgl. Bibliothek nicht zu erhalten gewesen. Nach der Anzeige von A. Dorner in der Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik entwickelt der Verfasser zunächst Mills Theorie und kritisiert sie alsdann. Dorner, der den ersten Teil anerkennt, billigt die Kritik Störrings nur teilweise.

Standpunkt des moralischen Sollens und der unbedingten Pflicht mit den Prämissen des Relativismus und Positivismus unverträglich ist. Auch seine Annahme der moralischen Regeneration als Folge der intellektuellen zeigt gleichfalls die Verschiebung der positiven Begriffe nach der idealistischen Seite. Diese Verschiebung wird um so stärker, je mehr sein Begriff der Gesellschaft hervortritt. Dieser selbst, wie alle seine konstitutiven Elemente, ist gewiss nicht der Erfahrung entnommen, sondern er ist ein Idealbegriff, der die Stelle des bisherigen metaphysischen Begriffs „Gott“ einnimmt. Fehlerhaft ist er schon darum, weil er das Wesen der Persönlichkeit vollständig verkennt. Comtes Anschluss an den Idealismus zeigt sich ferner auch darin, dass er, der früher alle Teleologie prinzipiell verworfen, hinterher doch, namentlich IV 327, offen einen Endzweck (un but final) annimmt, wie schliesslich auch sein Zukunftsoptimismus die Empirie überschreitet. Diese kritischen Bemerkungen sind ja im allgemeinen ganz zutreffend und geben, wie bereits oben angedeutet, eine weitere Ausführung und Ergänzung des Euckenschen Aufsatzes. Sie bedürfen bei ihrer Wichtigkeit natürlich einer tieferen Begründung, oder vielmehr sie setzen diese in der Eucken-Fichteschen Auffassung voraus. Diese tiefere Begründung würde auch die Frage nach dem Wesen und Recht des Positivismus genauer zu beantworten haben. Auch die Definition vom Begriff der Gesellschaft bei Comte, die wohl die Reihe der wesentlichen Merkmale in sich schliesst, bedürfte doch einer tieferen und schärferen Untersuchung, da gerade das Moment in in seiner Tiefe zu wenig berücksichtigt bezw. gewürdigt ist, das in Comtes Auffassung der Gesellschaft als eines Organismus gegeben ist. Diese Auffassung, die an sich nicht ganz neu ist [10]), ist so wesentlich, dass nur von ihr aus der Begriff „Gesellschaft“ völlig verstanden werden kann. Das Verdienst der Arbeit soll damit nicht verkannt sein.

Der Begriff der Gesellschaft ist der Mittelpunkt der Soziologie,

---

[10]) Ihrem Keime nach reicht sie bis Plato zurück, weil dieser die Vergleichung des Staates mit der menschlichen Seele zur Grundlage seiner Staatstheorie macht.

ist doch die Soziologie die Lehre von der Gesellschaft. Die Bedeutung Comtes nun für die ganze moderne Soziologie in ihrer ganzen Tiefe und Breite zu würdigen unternimmt von ganz entgegengesetztem Standpunkte aus das, wie man sonst auch urteilen mag, vorzügliche Werk von H. Waentig. Es ist unmöglich den umfassenden Inhalt des cr. 400 Seiten starken Bandes in Kürze genauer anzugeben, wir können ihn nur in grossen Zügen vorführen, die ihn uns jedoch klar genug andeuten werden: Die Descendenztheorie, ein Schlussglied der Keppler-Newtonschen Naturauffassung, ist, so bedeutend sie an sich ist, von einem höheren Standpunkte aus betrachtet doch wieder nur die Vorstufe einer Denkrichtung, welche gleichfalls in unserem Jahrhundert, erst mehr im Verborgenen lebend, dann allmählich immer klarer und schärfer hervortretend der Gegenwart ihre philosophische Signatur aufdrückt und eine neue Wissenschaft geschaffen hat, die Soziologie. Denn indem das Denken von der Naturwissenschaft ausgehend sich auf das geschichtliche Leben richtete und die geschichtliche Entwickelung nur als Fortsetzung des organischen betrachtete und dementsprechend behandelte, entstand die neue Wissenschaft der Soziologie als der sozialhistorischen Auffassung des Lebens. Der Begründer dieser Denkweise ist A. Comte. Unter diesem grossen Gesichtspunkte betrachtet der Verfasser Comtes Lebenswerk, nach Comtes eigenem Vorgange. Nach einer kurzen historischen Einleitung in die Geschichte des Problems geht der Verfasser zu den direkten Vorläufern Comtes und den zeitgenössischen Einflüssen auf ihn über, um damit eine genetische Darstellung seiner Lehre anzubahnen. Zu diesem Zweck entwickelt er in den Grundzügen Comtes allgemeine positivistische Weltauffassung als Grundlage seiner Sozialtheorie und stellt diese selbst darauf eingehend dar. In trefflicher Weise wird dabei Comtes Leben und Charakter als Grundlage für das Verständnis seiner allgemeinen Weltanschauung verwendet und gezeigt, wie auf Grund dieser allgemeinen, im cours de philosophie positive vorliegenden Weltauffassung und seines ganzen Charakters die Fortbildung der dort niedergelegten Theorie zur Theorie der politique positive gegeben war. Das psychologische Verständnis Comtes macht es daher notwendig, jene Zerreissung

und Beurteilung der beiden Stufen der Comteschen Theorie zu verwerfen, die Littré und Stuart Mill vertreten, wie wir das Gleiche ja auch Comte und Gruber haben thun sehen. Natürlich ist Waentig nicht geneigt das letzte Stadium und seine Methode für wissenschaftlich zu halten, da sie darauf ausgehe das Gemüt zufrieden zu stellen. Nach einer klaren und sachlichen Entwickelung der Soziallehre Comtes betrachtet er alsdann die Entfaltung der sozialwissenschaftlichen Lehre im 19. Jahrh. überhaupt in den drei Kulturgebieten des Französischen, Englischen und Deutschen, um auf diese Weise die historische Stellung und Bedeutung Comtes innerhalb der Soziologie des 19. Jahrh. darzulegen. Ausgehend von einer Bemerkung Fouillées über den wissenschaftlichen Nationalcharakter der Franzosen, Engländer und Deutschen findet Waentig diese recht zutreffend und in der unfranzösischen Betrachtungsweise (S. 181; 207; 210) Comtes den inneren Grund für das Verhalten der Franzosen gegen seine Soziologie, das zum überwiegendsten Teile abweisend war, aber sich allmählich zu seinen Gunsten vollständig änderte, wie er dies an der Entwickelung der nationalökonomischen und sozialwissenschaftlichen Schulen zeigt. — Den umgekehrten Erfolg wie in Frankreich hatte Comte in England: „So unwahrscheinlich nun unter diesen Umständen auf den ersten Blick auch die Behauptung erscheinen mag, es habe Comte gerade in England am meisten gewirkt, es sei hier die moderne Entwickelung der Sozialwissenschaft zum grossen Teile gleichbedeutend mit einer Erweiterung, Vertiefung und Fortbildung seiner Soziallehren, wenn auch unter dem Einflusse des spezifisch englischen Volksgeistes, so wird sich ein unparteiischer Beobachter dieser Einsicht wohl kaum verschliessen können“ (S. 213). Die Gründe dieser Erscheinung findet Waentig nicht so sehr in dem sorgfältigeren Studium der Comteschen Werke in England als in Frankreich, sondern „in erster Linie in der Eigenartigkeit der Geisteswelt, in welche Comtes Lehren bei ihrem Uebergange nach England eintraten. Vor allem war es wohl die nahe Verwandtschaft zwischen der Psyche des englischen Volkes und dem Charakter des cours de philosophie positive . . Dieselben Momente nämlich, welche Comte in Frankreich entgegenwirkten und dort . . Ausbrüche sittlicher Entrüstung

hervorriefen . . mussten ihm im Vaterlande und bei den Nachfolgern Bacons . . naturgemäss Anhänger erwerben“ u. s. w. Eben dieselbe Verschiedenheit der englischen und französischen Volksseele hatte es zur Folge, dass die subjektive Methode mit ihren Resultaten in der politique positive und den zugehörigen Schriften in England von den massgebenden Geistern fast vollständig abgewiesen wurde (Mill, Spencer u. a.), während sie in Frankreich ihre Gemeinde fand. — Nach dem oben erwähnten Urteile Fouillées ist Deutschland das Land, in dem jede wissenschaftliche Frage alsbald von der geschichtlichen Entwickelung aus behandelt wird. So berührt sich die deutsche Schule gerade in diesem innersten Punkte mit der Theorie Comtes. Diese Gleichheit ist nach Waentig der eigenste Grund (?) dafür, dass die Deutschen keine Veranlassung nahmen auf Comte ein grosses Gewicht zu legen, wozu auch die politische Spannung beider Länder mitwirkte. So kam es, dass in Deutschland sich parallel die gleiche Entwickelung allmählich vollzog und in mehrfacher Beziehung reicher als die schnelle Entwickelung Comtes. Der Grund für die innere Verwandtschaft, die diesen Parallelismus bedingt, zeigt sich darin, dass die deutsche Soziallehre als ein Zwillingsbruder der modernen Naturwissenschaft aufgewachsen ist und sie zur Grundlage hat, wodurch sie Comtes Theorie gegenüber besser fundiert ist: die innere Verwandtschaft selbst aber in der Annahme, dass „wie die Vorgänge in der Natur so auch diejenigen des sozialen Lebens Naturgesetzen unterworfen seien“, und „in der Uebernahme und weiteren Ausgestaltung zweier bedeutungsvoller Ideen, nämlich derjenigen des organischen Zusammenhangs und der Evolution“, d. h. Ideen, welche beide der Soziologie Comtes zu Grunde liegen, und zwar die eine ihrer Statik, die andere in ihrer Dynamik. Eben damit ist es auch begründet, dass sobald die Vertreter der Sozialwissenschaft Comte genauer kennen lernten, sie ihm zum grössten Teile in hohem Masse huldigten, während andere freilich wie Gumplowicz, Dühring u. s. w. sehr mit Unrecht seine Bedeutung herabsetzten. Dieser Parallelismus und der Stand der Frage werden im einzelnen des längeren entwickelt, nicht aber zu dem Zweck, eine Genealogie der deutschen Sozialwissenschaft zu geben, sondern nur, wie bei der fran-

zösischen, sie in grossen Zügen klarzulegen, soweit sie mit der Comtes übereinstimmt, wobei die Gegner kaum berücksichtigt werden. Wir sehen auf diese Weise eine Entwickelung, die „ein nahezu untrügliches Zeichen dafür ist, dass gewisse Anschauungen, die vorerst nur Allgemeineigentum jenes Einen — Comte — schienen, auf dem besten Wege sind wissenschaftliches Gemeingut zu werden, als welches ja das unvermeidliche Schicksal aller grossen und wahren Ideen ist“ (S. 251). Diese Bemerkungen zeigen uns deutlich den Zweck und Plan dieser Darstellung: Nicht aus äusserlichen Gründen ist diese Darstellung gegeben, sondern um die massgebende Bedeutung Comtes in der Stellung dieses Hauptproblems unserer Zeit zu charakterisieren, und mehr noch um zugleich zu zeigen, dass und wie diese neue Wissenschaft, diese neue Auffassungsweise am Baume der Erkenntnis mit innerer Notwendigkeit hervortrat und darum einen inneren Grund ihrer Wahrheit besitzt: der Verfasser ist ein entschiedener Vertreter der Richtung, die er hier entwickelt (S. 311).

Dies zeigt sich nun auch in der Kritik Comtes, zu der sich der Verfasser in einem umfassenden Abschnitte wendet. Er behandelt darin in vier Abschnitten folgende vier Fragen: 1) Giebt es überhaupt eine allgemeine theoretische Soziallehre (Soziologie) und, wenn ja, war die Vorstellung Comtes davon die richtige? 2) Wandte er bei ihrer Erforschung die richtigen Methoden an? 3) Entspricht das von ihm Geleistete seinen Anforderungen und 4) welchen Wert haben seine im Anschluss an die Soziologie aufgestellten Prinzipien einer rationellen Sozialpolitik? Was die Fragestellung schon zeigen kann, bestätigt die Ausführung: Die Untersuchung in diesen Abschnitten ist vielmehr theoretisch als historisch; sie betrifft die Grundlegung der Soziologie, ihrer Methoden und Ziele, um von hieraus ein Werturteil über Comtes Leistung zu fällen. Nach der ganzen vorangehenden Ausführung ist seine Stellung gegeben: Direkt wie indirekt durch Zurückweisung der gegnerischen Argumente sucht er die Gewissheit einer theoretischen Sozialwissenschaft als der Wissenschaft von den Grundformen und dem Wesen des menschlichen Gemeinschaftslebens darzuthun und sie, nicht die Psychologie, als die wahre Grundlage der sozialen

Einzelwissenschaften zu erweisen. Sie ist ihm die Fortsetzung der Naturwissenschaften in dem gleichen Sinne wie Comte und aus demselben Grunde. dass das soziale Leben nur die Fortsetzung des organischen ist. Alle Konsequenzen in Bezug auf die Beurteilung Comtes ergeben sich aus dieser prinzipiellen Stellung: Comte gebührt der Ruhm, die ersten Schritte zur Ausgestaltung dieser Wissenschaft gethan zu haben, wenngleich seine Vorstellung von ihrem Wesen nicht in allen Punkten zu billigen ist. Seine Anpassung ihrer Methoden an die der Naturwissenschaft ist prinzipiell vorzüglich und richtig, und sein diesbezügliches Verdienst kann dadurch nicht geschmälert werden, dass er selbst in der späteren Periode seines Lebens dieser Methode mehr oder weniger untreu geworden ist. Die Ergebnisse seiner Forschung im einzelnen sind vielfach fundamental, vielfach freilich bleiben sie hinter den realen Aufgaben und ihren Anforderungen weit zurück, sind übereilt und nicht stichhaltig. Dies gilt im wesentlichen von seinen Prinzipien der Soziallehre, so geistreich sie an sich sind: Sie beruhen auf einer ungenügenden soziologischen Analyse der Wirklichkeit, auf einer unzureichenden Prüfung der äusseren und innerlich geistigen Struktur der sozialen Gemeinschaften und sind daher sowohl in Bezug auf das Ziel wie die Mittel mangelhaft, aber wieder fundamental richtig und verdienstvoll, insofern der sittliche Fortschritt und die Lösung der sozialen Frage nicht von äusseren Institutionen und vom materiellen Standpunkte aus auffasste, sondern sie von einer sittlichen Reorganisation, diese aber von dem Fortschritt der Wissenschaft und der Erziehung erwartete.

Bei mancher Beschränkung im einzelnen klingt das Werk gleichsam in den Hymnus auf Comte aus, den es in den höchsten Tönen bereits bei der Darstellung seines Lebens und Charakters (S. 89—112) angeschlagen. Waentigs Bestreben ist es durchweg, nicht nur Comtes Verdienst auf die höchste Stufe zu heben, sondern auch sein Werk, sein Leben und seinen Charakter von allen Vorwürfen möglichst zu befreien, oder, wo dies doch nicht ganz möglich ist, sie wenigstens zu entschuldigen. Andererseits ist auch sein Streben darauf gerichtet, durch Hervorheben unklarer Ansätze bei Comte ihn möglichst als Geistesverwandten Darwins erscheinen

zu lassen, und damit zugleich seine Soziologie der gegenwärtigen Soziallehre noch gleichartiger und gleichwertiger zu machen, als dies thatsächlich schon der Fall ist. Denn die Verwandtschaft trifft sicher im höchsten Grade zu, auch ohne dass man in der Begründung im einzelnen soweit zu gehen braucht, als der Verfasser es thut, der in seinem Streben, Comtes Bedeutung zu bestimmen, die nötige Grenze der erlaubten Deutung im einzelnen mannigfach überschreitet.

So bereitwillig wir nun dem Verfasser vielfach folgen, so kann dies doch nicht hindern, dass wir ihm nicht überall beipflichten und demgemäss auch nicht in seiner kritischen Beurteilung Comtes vollständig folgen können; denn es ist klar, dass von dieser sachlichen Auffassung die absolute Würdigung Comtes abhängt. Es ist natürlich unmöglich hier in Kürze den abweichenden Standpunkt sachlich eingehend darzulegen und dabei kritisch zu dem Werk des Verfassers Stellung zu nehmen, doch können wir wenigstens einige Bemerkungen nicht zurückhalten.

Comte gelangt zu seiner Soziologie durch den Grundsatz: „Erst die Natur, dann der Mensch; denn die Gesetze der Natur beherrschen die Gesetze der Menschen, nicht umgekehrt.“ [11]) So ist der Mensch bzw. die Menschheit als Naturorganismus dem Naturganzen eingereiht, und damit die prinzipielle Anwendung der Methoden und Gesetze der Mathematik und Naturwissenschaft auf die Soziologie durch Vermittelung der Biologie gegeben. Damit erreicht er es, dass der Inbegriff aller Wissenschaft von demselben einen Gesichtspunkte, dem mathematischen, betrachtet und das System prinzipiell wenigstens abgeschlossen wird; denn thatsächlich lehnt ja Comte die mathematische Methode in seiner Soziologie ab. Die mathematische Methode, seit langem in der Philosophie beliebt, wird mit dieser Ausdehnung allein herrschend. Wohl hatte Kant nicht allzulange vorher begründete Einsprache gegen die Möglichkeit der Anwendung der mathematischen Methode auf alle Gebiete der Philosophie erhoben; aber Comte kümmerte sich nicht oder

---

[11]) Comte-Rig übers. von v. Kirchmann I. S. 390. Nur der Bequemlichkeit wegen sei es gestattet nach dieser Ausgabe zu citieren.

sehr wenig um Kant. Dies weist uns mindestens auf Fragen und Lücken in Comtes System, deren Folge zu untersuchen wäre.

Descartes hatte die Tiere als sich selbst bewegende Maschinen, als Automaten, bezeichnet und den Menschen von ihnen getrennt auf Grund der ihnen im Gegensatz zu jenen eigenen Substanz „Denken". Einflüsse, die hier nicht darzulegen sind, hoben diese Trennung auf und liessen schon Hartley die Psychologie in Physiologie auflösen. In der Entwickelung dieser Richtung liegt Comtes Philosophie: Comte kennt keine Psychologie; an ihre Stelle tritt ihm die Phrenologie. Gegen den Vorwurf, der ihm deswegen „selbst von denen aufgetischt wird, welche sich scheinbar eingehender mit diesem Denker beschäftigt haben" (S. 125), verteidigt ihn Waentig und findet gerade das Umgekehrte richtig. „Wenn aber Comte an der unten angezogenen Stelle — Polit. Pos. I. S. 441 — die Annahme einer ideellen „universellen Harmonie zweier Arten zugleich antagonistischer und solidarischer Gesetze, nämlich der äusseren physischen und der inneren logischen", als ein Fundamentaldogma des Positivismus hinstellt, so zeigt eigentlich schon dies eine Beispiel, von zahlreichen anderen abgesehen, dass er an die Thatsächlichkeit innerer Vorgänge glaubte. Denn ohne dies hätte er nicht von einer Harmonie derselben mit den äusseren reden können. Dann aber doch noch das Studium der geistigen Vorgänge als unstatthaft zu verweisen, wäre eine sinnlose Thorheit gewesen" (S. 125). Dass diese Argumentation nicht vollgültig ist, liegt auf der Hand: es ist ein verkappter Schluss ex silentio. Es handelt sich hier um das, was Comte gegeben, und um das, was er nicht gegeben hat, nicht um das, was zu verweisen eine sinnlose Thorheit gewesen wäre: Waentig vindiziert sein Urteil, seine Auffassung eben Comte. Hier aber kann es sich gar nicht darum handeln, was sich mit Comtes Auffassung verträgt oder vertragen kann, sondern um das, was er thatsächlich gelehrt hat. In Comtes wissenschaftlichem Hauptwerk, dem Cours de philosophie positive, aber giebt es keine Psychologie und kann es keine geben, weil es ihre Grundvoraussetzung, die Möglichkeit der Selbstbeobachtung, bestreitet, die auch für die physiologische Psychologie Grundvoraussetzung ist. Ferner ist zu bemerken, dass

Waentig die zweite Periode Comtes, so richtig er sie psychologisch zu erklären und als solche für den Menschen Comte zu würdigen versteht, als die Periode der Gemütsbefriedigung für die wissenschaftliche Bedeutung Comtes im allgemeinen ablehnt; die Stelle, die er nun a. a. O. anzieht, ist aber gerade dem Hauptwerke der zweiten Periode entnommen, in der er die inneren Zustände gerade so berücksichtigt, wie er sie in der ersten Periode vernachlässigt hat. War nun Comte leidenschaftlich, Gefühlsmensch erst in seiner zweiten Periode? gewiss nicht; er war es ganz ebenso in seiner ersten, nur in umgekehrter Richtung: In der zweiten Periode dominiert die Gefühlsseite positiv, in der ersten negativ und offenbart sich hauptsächlich in dem heftigen Abweisen, in dem Hass gegen alle Lehren, die ihm nicht positiv d. h. nicht der mathematisch-naturwissenschaftlichen Methode zugänglich schienen. Da konnte natürlich von einer Selbstbeobachtung keine Rede sein. Der Umstand, dass er von psychischen Zuständen spricht — und es ist unmöglich von ihnen nicht zu sprechen — kann unter diesen Umständen wahrlich nicht dafür geltend gemacht werden, dass er die Psychologie gleichwohl aufrecht gehalten habe. Darum haben auch alle das Fehlen der Psychologie gerügt, Mill, der sich eingehend mit Comte auseinandergesetzt und lange Jahre mit ihm verkehrt hat, Wundt, Theodor Ruyssen in Ueberweg-Heinzes Grundris u. a. Haben sich diese alle wirklich nur „scheinbar" eingehender mit Comte beschäftigt oder waren sie nicht imstande Comte richtig zu beurteilen? Gewiss nicht. Waentig geht hier aber sogar noch einen Schritt weiter. Er findet in Comtes Verwerfung der Psychologie auf Grund der Selbstbeobachtung und ihrer Ersetzung durch die Phrenologie die zwar unklare, aber gewisse Grundlegung der physiologischen Psychologie: „Denn nicht eine Beseitigung, sondern vielmehr nur eine Neubegründung der Wissenschaft von den Thatsachen des Geisteslebens strebte er an, und er wurde hierbei in erster Linie von dem heute in den massgebenden Kreisen moderner Psychologen fast allgemein geteilten Misstrauen gegenüber der Methode reiner Selbstbeobachtung geleitet" (S. 126). „Der modernen Wissenschaft stellte er die Aufgabe, die angebliche Kluft zwischen Menschen- und Tierseele zu

überbrücken“ (S. 129). „„W. Wundt hat bemerkt, „Comte fehle es, da er das Existenzrecht der Psychologie bestreite oder vielmehr an ihre Stelle nichts geringeres als die Scheinwissenschaft der Phrenologie setzen möchte, überhaupt an der Grundlage, auf der eine angemessene Würdigung der Geisteswissenschaften möglich wäre““. Mir will dies Urteil doch etwas zu hart erscheinen. Denn weit entfernt davon, das Studium der Thatsachen und Gesetze des Geisteslebens beseitigen zu wollen, gehörte Comte zu denjenigen Männern, welche die Entwickelung dessen, womit Weber, Fechner und namentlich Wundt die Wissenschaft beschenkten, prophetischen Geistes voraussahen und für die Rechte dieses noch ungeborenen Kindes kämpften, nämlich für die Rechte der Psychophysik und der physiologischen Psychologie“ (S. 134). In einer Anmerkung weist er darauf hin, dass auch schon Saint Simon die Begründung einer „psychologie physiologique“ als erstrebenswertes Ziel hingestellt hatte. Zwei Urteile stehen sich hier direkt gegenüber, Wundts und Waentigs. Wenn nun Waentig sagt (S. 127), nachdem er Comtes Verwerfung der Selbstbeobachtung besprochen: „Nun schoss Comte freilich insofern weit über das Ziel hinaus, als er die Möglichkeit einer experimentellen Selbstbeobachtung, welche darnach trachtet, das Bewusstsein genau kontrollierbaren, willkürlich veränderlichen Bedingungen zu unterwerfen, völlig übersah“, so werden wir wohl nicht in der Lage sein können zu gestehen, dass Comte prophetischen Geistes die physiologische Psychologie und Psychophysik vorausgesehen und für das Recht dieses noch ungeborenen Kindes kämpfte. Waentigs Versuch betreffs der Psychologie Comtes eine von der bisherigen ganz abweichende Meinung zu begründen, können wir uns in keinem Punkte anschliessen. Dass sich die physiologische Psychologie mit seiner sonstigen Auffassungsweise vereinigen lässt, das wird natürlich jeder zugestehen; nur kennt Comte nichts von ihr; ja er hat auch direkt sicher nicht zu ihrer Entstehung mitgewirkt; denn die Anfänge zu ihr in umfassender und verhältnismässig gründlicher Weise hatte in Frankreich vor Comte bereits der 1808 verstorbene einflussreiche Mediziner Cabanis gelegt, indem er in einem zweibändigen Werke methodisch die Beziehungen des Physischen und Psychischen untersuchte.

„Erst die Natur, dann der Mensch; denn die Gesetze der Natur beherrschen die Gesetze der Menschen, nicht umgekehrt“. dieser Grundsatz Comtes ist sein System. Er hat zur Folge, dass Comte die Psychologie nicht anerkennt, und dass er die Menschen nur unter dem Gesichtspunkte eines Naturproduktes und darum seine Leistungen unter dem der Naturerscheinung betrachtet. Die Konsequenz aus dieser Auffassung ist handgreiflich: Die Geschichte ist lediglich Naturgeschichte der Menschen. Diese Auffassung schliesst prinzipiell die Macht und das Recht der Persönlichkeit und damit zugleich die Willensfreiheit aus. Mit diesem Problem setzt sich Comte ebenso leicht auseinander wie mit allen Grundfragen, und doch ist es klar, dass das Recht der Soziologie als einer Naturwissenschaft wesentlich von der Beantwortung dieses Problems abhängt. Es ist nichts als eine leichte Analogie, wenn Comte den Willen im Menschen gleichsetzt dem Streben des Körpers nach der Mitte der Erde zu fallen, sodass die Freiheit des Willens in gleicher Weise in der Gesetzmässigkeit besteht. wie die Freiheit des Gegenstandes darin erscheint, dass er nach seiner Gesetzmässigkeit fällt. Diese Analogie setzt den Willen mit der Schwerkraft parallel, ja eigentlich betrachtet sie den Willen als eine modificierte Schwerkraft, wie es denn ja auch Comte bekanntlich für das — wenn auch kaum oder nicht erreichbare Ziel des Positivismus hielt, alle Erscheinungen von der Schwerkraft als dem höchsten Gesetz abzuleiten. Diese Analogie ist mit nichts von Comte erwiesen oder vielmehr, was er beibringt, ist entweder einfache Behauptung oder unhaltbar. Waentig findet es daher nötig, um mit Comte die Soziologie zu halten, wie er es ja thut, Comtes Ansicht tiefer zu begründen. Diese Begründung besteht wesentlich in einer Klarlegung der Frage und der Behauptung, dass der Wille von Ursachen abhängig, nicht selbst primum movens seiner Handlungen sei. So bereitwillig wir zugestehen, dass der Wille faktisch auch durch Ursachen bestimmt wird, so schliesst dies nicht die Freiheit des Willens als des primum movens seiner Handlungen aus. Was Waentig hiergegen vorbringt, ist wenigstens nicht imstande sie zu widerlegen. Denn was er zunächst gegen Kants und Schopenhauers Lehre von der Willensfreiheit

bemerkt, sie gleiche „auf ein Haar dem Verfahren des Freiherrn v. Münchhausen, der sich an seinem eigenen Schopfe aus dem Sumpfe gehoben haben will, so ist dies natürlich keine Widerlegung. Alsdann fährt er fort S. 132: „Daher hat sich denn die moderne Ethik auch veranlasst gesehen, diese unhaltbare Position zu verlassen; ja sie ist zu dem vielleicht überraschenden Resultate gelangt, dass das Merkmal der sittlichen Verantwortlichkeit gerade die Kausalität des Charakters sei, das liberum arbitrium indifferentiae dagegen die wahre Willensfreiheit beseitige. So lehrt Wilhelm Wundt, der Mensch handle im ethischen Sinne gerade dann frei, wenn er jener inneren Kausalität folge, die teils durch seine ursprünglichen Anlagen, teils durch die Entwickelung seines Charakters bestimmt werde; nicht frei, wenn er ein Spielball der Triebe sei. Denn nicht, dass überhaupt eine Wahl stattfindet, sondern dass die Wahl selbst eine freie ist, erscheint uns als Kennzeichen einer freien Handlung; „frei" aber nennen wir eine Wahl nur dann, wenn sie mit besonnenem Selbstbewusstsein geschieht. So wird das liberum arbitrium indifferentiae aus seinem letzten Schlupfwinkel, der Ethik, vertrieben und Wundt weist mit Recht darauf hin, dass gerade die Ueberzeugung sittlich tief angelegter Naturen, wie Augustin und Luther es waren, im schroffsten Gegensatze zum flachen Indeterminismus des 14.—18. Jahrhunderts gestanden habe." Auch dies können wir nicht für absolut stichhaltig halten. Ethisch frei ist hiernach ein Mensch, wenn er mit besonnenem Selbstbewusstsein der inneren Kausalität folgt, die teils durch die ursprüngliche Anlage, teils durch die Entwickelung des Charakters bestimmt wird, unfrei, wenn er ein Spielball der Triebe ist: dies trifft nicht zu, er ist in beiden Fällen nicht frei; denn im ersten Falle handelt er nach dem Gesetz der Leidenschaften, im zweiten nach dem Gesetz seines Charakters. Er ist also in beiden Fällen gebunden und handelt gesetzmässig, nicht frei. Es ist unstatthaft, weil irreführend, von ethisch freien Handlungen noch zu sprechen, wie ja auch Waentig dies will. Aber dieses Räsonnement trifft gar nicht das Moment, welches eine Handlung zur freien und damit verantwortlichen macht, das übrigens bei Wundt in dem „besonnenen" Selbstbewusstsein ver-

steckt liegt. Wenn Waentig und Wundt hier auf Augustin und Luther als Gegner der Lehre vom freien Willen hinweisen, so ist für die jetzt vorliegende Frage diese Berufung unzutreffend. Gewiss, Augustin und Luther lehrten die Gebundenheit des Willens, aber doch, wie bekannt, die Gebundenheit des Willens infolge des Sünden falles, der seinerseits die Freiheit des Willens setzt: der Determinismus Augustins und Luthers setzt principiell die Willensfreiheit als das primum movens voraus. Waentig fährt a. a. O. fort: „Zu erörten, wie sich trotz strengster Kausalität des Charakters das Gefühl der Verantwortlichkeit und der Schuld ... erklärt, würde den Rahmen dieser Arbeit überschreiten und muss daher einer besonderen Untersuchung vorbehalten bleiben". Damit ist nun dieses Problem im wichtigsten Punkte hier nicht zu Ende geführt und wir müssten den — nach unserer Meinung unausführbaren — Versuch, das Gefühl der Verantwortlichkeit auf diesem Standpunkte wirklich zu entwickeln, abwarten. Jedenfalls ist das Recht der Verantwortlichkeit auf dieser Grundlage nicht vorhanden: Ist der Wille stets und ständig bestimmt, so ist eben Verantwortlichkeit prinzipiell aufgehoben, weil die Handlung stets lediglich gesetzmässig ist. Konsequent ist auf diesem Standpunkte vielmehr nur die Theorie derer, welche den Begriff des Ethischen aufgeben und ihn durch den des Sozialen und Antisozialen ersetzen und daraus die bekannten Folgerungen ziehen. Die obige Begründung des Determinismus durch Waentig-Wundt ist also nicht genügend.

Jener Fundamentalsatz Comtes: Erst die Natur, dann die Menschen u. s. w. ist in dieser einseitigen Fassung jedenfalls unhaltbar. Es hat seinen Grund einerseits in Comtes Ueberschätzung des der mathematisch-naturwissenschaftlichen Denkrichtung zugänglichen Materials und der Unterschätzung des Psychischen. Der Mensch ist weder lediglich physisch noch lediglich psychisch. er ist ein psychophysisches Wesen und die äusseren Ereignisse, welche die Geschichte darstellt, sind nicht etwa Naturphänomene; sie sind nur zu verstehen als die Ergebnisse von Willensakten und Gefühlen, für die die Umwelt die Bedingungen enthält. Daraus folgt, dass ein wirkliches Verständnis der sozialen Erscheinungen nur von der Psychologie aus möglich ist. Man kann wohl

die sozialen Phänomene als solche betrachten, aber soziale Gesetze im eigentlichen Sinne können in Wirklichkeit nur Ergebnisse psychologischer Gesetzmässigkeit, psychischer Thätigkeit sein. Die sog. sozialen Gesetze als Gesetze der Wirkungen sind an sich noch keine Gesetze, dagegen spricht der Begriff des Gesetzes. Nur die Psychologie ist die Grundlage der Geschichtswissenschaft oder Soziologie. Ihre Voraussetzungen sind die einzelnen Geisteswissenschaften, sie selbst ist deren Schlussstein, womit natürlich ihr auch ein eigenes Gebiet zuerkannt sein soll.

Aus dem Ganzen ergiebt sich, dass wir die Auffassung der Geschichte lediglich als einer Naturgeschichte des Menschen nicht billigen können.

Auch was das historische Werturteil des Verfassers über Comte betrifft, können wir eine Bemerkung nicht unterdrücken. Der Verfasser macht ein Urtheil Fouillées über den Volksgeist der Franzosen, Engländer und Deutschen zu dem seinigen und findet zu wiederholten Malen darin den zureichenden Grund für die verschiedene Art der Aufnahme der Comteschen Philosophie in den verschiedenen Ländern. Danach ist Comtes Denkweise unfranzösisch; aber auch unenglisch; dagegen stimmt sie gerade mit der deutschen prinzipiell überein, weil beide die philosophischen Fragen vom historischen Standpunkte auffassen. Wenn nun beide in ihrer Denkrichtung so innerlich zusammenstimmen und die Comtes unfranzösisch ist, so liegt der Schluss ausserordentlich nahe, die historische Auffassungsweise bei Comte auf deutschen Einfluss zurückzuführen. Und in der That kennt Comte auch eine Reihe deutscher Denker, welche den Entwickelungsgedanken begründet haben. Ausser Herder kennt er auch Hegel und schreibt von ihm: c'est sans doute un homme de mérite. Vor allem aber kennt er die historische Rechtsschule in Deutschland, die er sehr günstig beurteilt: Ihr Princip, dass die Rechtsentwickelung allemal durch den Stand der allgemeinen Civilisation bedingt sei (Pol. posit. IV App. p. 157), ist der Grundsatz, der in erweiterter Gestalt eben der Grundsatz Comtes für die geschichtliche Entwickelung überhaupt ist. — Aus der Schule Schellings ist der Begriff der Evolution nach England hinübergekommen; in der Kant-Fichteschen Periode Schellings, die

bis zum Jahre 1800 reicht d. h. bis zu dem Jahre, wo Comte 2 Jahre alt war, treffen wir bei ihm ausser dem Gedanken der Entwickelung auch den der Geschichte als einer Fortsetzung und höheren Stufe des organischen Lebens, der mit Comtes Auffassung sich aufs engste berührt. Ein grösserer Einfluss der deutschen Denkweise auf Comte wäre danach nicht unmöglich anzunehmen, sei es dass dieser direkt oder indirekt stattgefunden hätte. Für die historische Stellung und Beurteilung Comtes wäre dies nicht gleichgültig. — Bei der umfassenden Kenntnis des Verfassers auf diesem Gebiete wäre es sehr wünschenswert gewesen, er hätte es nicht abgelehnt (S. 251) eine Genealogie der deutschen Sozialwissenschaft zu geben und auf das Verhältnis der grundlegenden deutschen Untersuchungen zu Comte näher einzugehen. In der Einleitung berührt er ja die Geschichte des Begriffs der Entwickelung bei den verschiedenen Nationen und so auch innerhalb der deutschen Philosophie, aber nur um zu zeigen, dass von einer wirklichen Entwickelung je länger je weniger hier die Rede ist, dass Comte demgemäss hier in Wirklichkeit kaum eine Anregung erhalten konnte, ein Schluss, den er freilich nicht direkt zieht. So kommt nun die eigentümliche Erscheinung zu Tage, dass er in Anlehnung an Fouillée den Parallelismus zwischen Comte und der deutschen Soziologie des breiteren ausführt und den Charakter der deutschen Denkweise als entwickelungsgeschichtlich bezeichnet, in der Einleitung aber ihn vielmehr als aprioristisch denn als entwickelungsgeschichtlich kennzeichnet. Dieser anscheinende Widerspruch ist die Folge der angedeuteten unvollständigen Entwickelung.

15) Von den drei Arbeiten, welche Spencers Soziologie betreffen, ist die von Vorländer im wesentlichen nur eine Inhaltsangabe über Spencers 3. Band der Soziologie. Kritische Bemerkungen sind zwar nicht ganz gemieden, doch treten sie zu sehr zurück, wie denn auch der Verfasser nicht eine eingehende Kritik beabsichtigt. Von den Einwänden ist wohl der bedeutendste der, dass Spencer immer nur das Werden berücksichtige, die Frage nach dem Ist, dem Soll, dem Ziel aber stets vermeide, was ja im allgemeinen vollständig zutrifft.

16) Eine kurze, aber treffliche kritische Arbeit über Spencers Soziologie ist die von Barth. Die soziologische Methode Spencers ist bedingt durch die Grundidee seines Systems überhaupt, die Evolution, deren Nachweis in den Erscheinungen der menschlichen Gesellschaft Gegenstand ihrer philosophischen Erkenntnis bildet. Da die Evolution in allen Gebieten der Wirklichkeit ihrem Wesen nach dieselbe ist, so müssen ihre Erscheinungen überall analog sein. Insbesondere trifft dies für die der Gesellschaft und der organischen Vorgänge zu. Denn die Gesellschaft ist nach Spencer ein Organismus, weil der Organismus eine Gesellschaft ist. Dieser Gedanke der Analogie zwischen Organismus und Gesellschaft war in der Entwickelung bereits gegeben, ihre besondere Durchführung aber ist sein Werk. In Bezug auf diese Durchführung stellt nun Barth zwei Fragen auf: 1) Hat Spencer die identischen Verhältnisse alle aufgewiesen und alle daraus zu ziehenden Folgerungen gezogen? 2) Hat Spencer die Verschiedenheit beider Gebiete alle berücksichtigt und aus allen Folgerungen gezogen? Für die Entscheidung der ersten Frage ist es von grundlegender Bedeutung die Elemente, an denen die Entwickelung stattfindet, klar zu bestimmen, doch hat dies Spencer nicht gethan. Für den biologischen Organismus ist die Zelle das Element; die Frage nach dem Element des sozialen Organismus hat er sich nicht scharf vorgelegt. Er schwankt daher und nennt als solches bald das Individuum, bald die Familie. In Wirklichkeit sind beide Elemente, in verschiedener Beziehung. Spencer weist nun zwei Gleichheiten zwischen dem biologischen und sozialen Organismus nach nämlich die des Wachstums und der Struktur. Bei der ersteren ist das Element, an dem sie stattfindet, unrichtig bestimmt, da das Element für das Wachstum der Gesellschaft die Familie ist, nicht das Individuum, wie es Spencer ausführt; für die zweite aber ist das Element, das hier nur das Individuum sein kann, gar nicht angegeben, auch ist die Parallele unvollständig durchgeführt, es fehlt namentlich jede Berücksichtigung der Erziehung. Dies hängt mit einer anderen Unterlassung zusammen, die Barth mit Recht Spencer vorwirft, dass er nämlich das Nervensystem des tierischen Organismus nur als motorisches in Betracht zieht und

seine Thätigkeit als solches der regierenden Thätigkeit in der Gesellschaft gleichsetzt. Damit hängen jedenfalls weiter die Fehler zusammen, welche Barth bei der Beantwortung der zweiten Frage rügt. Wohl macht Spencer auf zwei Unterschiede zwischen dem biologischen und sozialen Organismus aufmerksam, nämlich 1) das räumliche Zusammen der Zellen im biologischen Organismus, und 2) der psychische Organismus steht unter der Gesamtleitung eines Nervencentrums, im soziologischen Organismus aber haben die Teile wenigstens die Möglichkeit unabhängig von einem regierenden Teile sich selbst zu bestimmen; ja aber gerade die Bedeutung dieses Punktes hat Spencer, wie Barth mit vollem Rechte ausführt, weit unterschätzt. Darin ist nämlich eine neue Kausalität gegeben, die Kausalität durch Denken, welche den naturgewordenen Zusammenhang zu einem vom Denken bestimmten umgestaltet, wie dies in der Geschichte überall bereits dort der Fall ist, wo der erste Schritt zur Gesetzgebung gethan und damit der soziale Organismus durch den Willen und die Intelligenz der Regierenden gestaltet wird. Spencer übersieht das Charakteristische der Kulturentwickelung und betrachtet sie als einfachen Naturprozess, was eben nicht angeht.

17) Auch Curt Busses Abhandlung über Spencers Philosophie der Geschichte, zu der wir uns schliesslich wenden, ist eine im allgemeinen recht tüchtige Erstlingsarbeit. Auf Grund einer umfassenden Kenntnis der einschlägigen Litteratur analysiert und kritisiert er Spencers Soziologie, eigene und fremde Einwände in einander verarbeitend. Namentlich Barth, Dilthey, Höffding, Paulsen und Simmel haben ihm den Standpunkt geliefert, von dem aus er Spencers Geschichtsphilosophie betrachtet. Dabei spürt er nicht einseitig nur Spencers Schwächen nach, sondern bemüht sich auch seine Leistung soweit als möglich anzuerkennen. Da nun aber Spencers Soziologie eng mit seinem System verflochten ist, so wendet sich B. schliesslich auch gegen die metaphysische Grundlage seines Systems als der letzten Ursache seines eigentlichen Standpunktes in der Soziologie, deren Fehler demnach auch in diesem Standpunkte wesentlich begründet sind. Dieser Zusammenhang, der der Arbeit zu Grunde liegt, könnte allerdings

klarer und schärfer durchgeführt sein. — Die Abhandlung beginnt mit dem Nachweis, dass Spencer die Einwände gegen die Möglichkeit der Soziologie als Wissenschaft nicht völlig zu entkräften vermocht habe, und dass seine eigene Soziologie nicht als exakte Wissenschaft gelten könne, weil er selbst in demjenigen Gebiete geschichtlicher Phänomene, die nach ihm eine Theorie gestatten, nur Wahrscheinlichkeit, nicht Gewissheit der Resultate statuiere. Weiterhin weist B. auf den inneren Widerspruch hin, in den sich Spencer verwickelt, wenn er seinem System zufolge zwar die Geschichtsphilosophie als Naturgeschichte des Menschen positivistisch zu gestalten und sie darum von aller Metaphysik zu befreien beabsichtigt, selbst aber doch in das Gegenteil verfällt. Mit Recht deckt er ferner die Gefahren auf, welche aus seiner Methode sich ergeben. Die Auffassung der Philosophie als vollständig vereinheitlichten Erkenntnis auf die Geschichte angewandt sei eine aprioristische Anticipation des Gesuchten, die die schwersten Missverständnisse in die Geschichte hineintragen könne. Die methodischen Vorschriften, wie diese Vereinheitlichung in der Geschichte durchgeführt werden solle, seien zwar an sich richtig, aber unbrauchbar, weil sie zu unbestimmt und damit der subjektiven Willkür ausgesetzt seien. Die Anwendung dieser Methode führe ihn auch zu der unhaltbaren atomistischen Geschichtsauffassung und damit zu der ebenso wenig haltbaren Annahme der Individualpsychologie als der Grundlage der Soziologie. Diese habe wiederum die wenig zulässige Unterordnung der Soziologie unter die Naturwissenschaft zur Folge. Ebenso verwirft er Spencers Behandlung des Willensproblems und der Grossen-Männer-Theorie, der er mit Recht entgegenhält, die grossen Männer seien nicht Automaten, die das Empfangene unverändert abgäben, sondern es verarbeiteten. Der Hauptteil seiner Erörterungen bezieht sich auf die Resultate der soziologischen Forschung und zwar untersucht er genauer den Begriff der Gesellschaft als eines Organismus und das Verhältnis des Individuums zur Gesellschaft. Passend vergleicht er hierbei die Lehre von der Gesellschaft als eines lebendigen Organismus mit der Annahme von Astralleibern in früheren Jahrhunderten. Dann geht er auf die Gesetze und Faktoren der geschichtlichen Entwickelung ein und

behandelt insbesondere die Frage, ob die geschichtliche Entwickelung einen Fortschritt zeige oder nicht. Sorgfältig das Für und Wider abwägend erkennt er zwar an, dass der Fortschritt im strengen Sinne mit Gewissheit nicht erwiesen werden könne, neigt sich aber in den Erörterungen dieses Kapitels wie insbesondere auch in denen des Schlusskapitels zu der Anerkennung eines Fortschritts. Gegen Spencer zeigt er hierbei, dass sein Entwickelungsprinzip die Idee des Fortschritts in keiner Weise trage, den er doch so fest vertrete. Im Schlusskapitel bespricht der Verfasser, wie schon gesagt, die metaphysische Grundlage von Spencers Soziologie und zwar einmal die Lehre von der Kraft, der Relativität der Erkenntnis, von dem Unerkennbaren und von der Versöhnung von Glauben und Wissen, Erörterungen, in denen wir wesentlich wiederfinden, was wir schon öfter haben ausstellen hören. Dann bildet seine Verteidigung des Zweckbegriffs, der den pantheistischen Standpunkt zur Grundlage hat, den Hauptinhalt der Ausführungen gegen Spencers (und Darwins) Lehre vom Erfolge. Hier können wir dem Verfasser nicht überall beistimmen; doch können wir um so weniger darauf eingehen, als der Gegenstand viel umfassender und Busses Arbeit direkt wenig berührt ist. — Die Bemerkungen des Verfassers zur griechischen Philosophie in der Einleitung sind landläufig, aber wenig zutreffend.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Litteratur.

Achelis, H., H. Steinthal, Sammlung gemeinverständlicher Vorträge, XIII, 296, Hamburg, Verlagsanstalt.

Barhebraei, Gregorii, Ethicon seu Moralia ed. P. Bedjan, Leipzig, Harassowitz.

Baeumker, Cl., Die Impossibilia des Siger von Brabant, (Beiträge von Baeumker & Hertling, Bd. II, H. 6), Münster, Aschendorff.

Bensow, O., Zu Fichte's Lehre vom Nicht-Ich, Berner Studien, Bd. XII, Bern, Steiger u. Co.

Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausg. von Ludwig Stein, Bd. XI u. XII, Bern, Steiger & Co.

Beth, K., Schleiermachers philos. Sittenlehre, Berlin, Warneck.

Brockdorff, B. C. v., Kants Teleologie, Kiel, Gnevkow u. v. Gellhorn.

Borkowsky, H., Die Unsterblichkeit der Seele bei Schiller, Königsberg, Teichert.

Cantor, Mor., Geschichte der Mathematik, 3. (Schl.)Bd. (1727—58), Leipzig, Teubner.

Capitaine, G., De Origenis Ethica, Progr., Münster.

Carlyle, Th., Vergangenheit u. Gegenwart, deutsch von P. Hensel, Göttingen, Vandenhoeck & Rupprecht.

Damm, O., Die Ethik Schopenhauers, Annaberg, Groser.

Dauber, A., Lessings Freiheitsbegriff, Progr. Helmstedt.

Dentler, E., Der νοῦς nach Anaxagoras, Philos. Jahrb. XI, 3.

Elbogen, J., Der Tractatus de intellectus emendatione Spinozas, Breslau, Preuss & Jünger.

Fischer, K., Gesch. der neueren Philos., Jubel-Ausgabe, Liefer. 14—17, Heidelberg, Winter.

Friedrich, R., Nietzsche-Kultus, Leipzig, Wigand.

Gerhardt, C. J., Vier Briefe von Leibniz, Berlin, Reimer.

Glossner, M., Savonarola, Paderborn, Schöningh.
Goldschmidt, L., Kant u. Helmholtz, Hamburg, Voss.
Gross, Th., Robert Mayer u. Helmholtz, Berlin, Krayn.
Häbler, T., Platons Timaeus im Hauptwerke des Coppernikus, Grimma, Fürstenschule.
Hassenkamp, Fr. H., Jacobi und sein Heim in Pempelfort, Düsseldorf, Voss & Co.
Hoyer, R., Die Urschrift von Cicero de Officiis I—III, Progr. Kreuznach.
Kalina, P. E., Fundament und Einheit in Nietzsches Philos., Leipzig, Friedrich.
Knortz, K., Nietzsche und sein Uebermensch. Zürich, Stern.
Köhler, U.. Ueber eine Stelle in der Politik des Aristoteles, Rhein. Mus., N. F., 53, 3.
Lange, Fr. Alb., Geschichte des Materialismus, 6. Aufl. von H. Cohen, Leipzig, Baedeker.
Malchin, F., Posidoniana, Rhein. Mus., N. F., 53, 3.
Marx, M., Leroy und seine „Lettres philosophiques", Strassburg, J. Singer.
Meissner, J., Platon über die Sophistik, Progr. Solingen.
Noikow, Das Activitätsprincip in der Pädagogik Preussens, Leipzig, Schmidt.
Nolte, F., Verhältniss von Sinnlichkeit und Denken in Kants Terminologie. Progr. Northeim.
Ritter et Preller, Historia philos. graecae, Ed. VIII cur. Ed. Wellmann, Gotha, Perthes.
Rothenberger, Chr., Pestalozzi als Philosoph (Berner Studien, herausg. von Ludwig Stein, Bd. XI), Bern, Steiger & Co.
Schwacz, Jul., Die römische Massenherrschaft, Leipzig, Friedrich.
Scherer, K. Ch., Das Tier in der Philosophie des Reimarus, Würzburg, Göbel.
Schulze, Fr., Stammbaum des Philos., 2. Aufl., Leipzig, Haacke.
Siebert, O., Handbuch der neueren deutschen Philosophie seit Hegel, Göttingen, Vandenhoeck & Rupprecht.
Sudhoff, K., Paracelsus-Handschriften, Berlin, Reimer.
Susemihl, Fr., Neue platonische Forschungen, Rhein. Mus., N. F., 53, 3.
Windelband, W., Geschichte der Philosophie, 2. Aufl., Freiburg, Mohr.
Zeller, Ed., Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie, 5. Aufl., Leipzig, Reisland.

B. Französische Litteratur.

Allix, L'oeuvre économique de Karl Marx, Giard et Brière.
Espinas, A., La philos. sociale au XVIIIe siècle et la Révolution, Paris, Alcan.
Lourié, O., Penseés de Tolstoi, Paris, Alcan.
Mercier, D., Les origines de la psychologie contemporaine, Paris, Alcan.
Olle-Laprune, Léon, Etienne Vacherot, Paris, Perrin & Co.
Pellissier, Diderot, Pages Choisies.

C. Englische Litteratur.

Gibson Boyce, The Regulae of Descartes, II, Mind No. 27, July 1898.

Hughes, H., Critical examinations of Butlers Analogy, London, Trübner & Co.

Leroy Jones, A., Early American Philosophers, New-York, Macmillan & Co.

Lowndes, M. E., Michel de Montaigne, Cambridge, University Press.

Washington, W. M., The Formal and Material Elements of Kants Ethics, New-York, Macmillan & Co.

Archiv für Philosophie.

I. Abtheilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XII. Band 2. Heft.

V.

Apollonius Martyr, der Skoteinologe.

Ein Beitrag zu Heraklit und Euemerus.

Von

Prof. Dr. **A. Patin,** Neuburg a. D.

Bekanntlich bieten die Χρησμοὶ τῶν Ἑλληνικῶν θεῶν, das Exzerpt aus einer anonymen Theosophie des 5. Jahrhunderts, welches sich in der Tübinger Abschrift des unersetzlichen in Strassburg verbrannten Justinus-Codex findet, mehrere Stellen, die mit ungleichem Rechte den stolzen Namen Heraklits tragen. K. J. Neumann hat dieselben vor 18 Jahren veröffentlicht (Hermes XV, p. 605 f.) und zugleich, weil das zweite Stück mit fr. 130 beginnt und dieses in zweifellos echter Weise fortsetzt, während der Anfang des 4. Stückes mit einem Teile des 2. Stückes zusammenfällt, welches sich seinerseits mit fr. 126 deckt, die Herstellung eines grösseren Bruchstückes versucht. Nach Beseitigung der eingesetzten, also unsicheren Jonismen lautet dasselbe: Καθαίρονται δ' ἄλλως αἵματι μιαινόμενοι οἷον εἴ τις ἐς πηλὸν ἐμβὰς πηλῷ ἀπονίζοιτο· μαίνεσθαι δ' ἂν δοκοίη, εἴ τις αὐτὸν ἀνθρώπων ἐπιφράσαιτο οὕτω ποιοῦντα. καὶ τοῖς ἀγάλμασι δὲ τουτέοισι εὔχονται, ὁκοῖον εἴ τις τοῖσι δόμοισι λεσχηνεύοιτο οὔτε γινώσκων θεοὺς οὐδ' ἥρωας, οἵτινές εἰσι, οὐκ ἀκούουσι ὥσπερ ἀκούοιεν, οὐκ ἀποδιδοῦσι ὥσπερ οὐκ ἀπαιτοῖεν.

Wenn nun Zeller I[5] 781 A. 2 zu diesem letzten Satze bemerkt: Was dagegen ebenda Nr. 4 steht, ist offenbar eine jüdische oder christliche Ueberarbeitung des heraklitischen Wortes, so wird beim ersten Blicke jeder geneigt sein, zuzustimmen. Und doch konnte ich mich auf die Dauer eines Zweifels nicht erwehren. Die spitze Antithese beunruhigte mich und die Schwierigkeit der Konstruktion; diese Dative des Partizips, auf das ferne ἀγάλμασι bezogen, scheinen alt und gleichen nicht dem Stile später Umarbeiter; endlich greift der Umfang des Gedankens über die bekannte biblische Vorlage hinaus. Kürzlich aber erhielten diese Zweifel neue Nahrung, als ich die Apologeten des zweiten Jahrhunderts las.

Es dürfte unnötig sein, hier von den Funden der letzten Jahre zu erzählen; wie Conybeare im Guardian die armenischen Prozessakten des Apollonius aus den Arbeiten der Mechitaristen ans Licht zog, wie im Codex Paris. gr. 1219 die griechischen Akten bemerkt und in etwas fragwürdiger Gestalt von den Bollandisten veröffentlicht wurden, wie sich deutscher Fleiss der Sache bemächtigt und besonders Th. Klette in einem verdienstvollen Buche (Der Prozess und die Acta S. Apollonii, Leipzig 1897, Gebhardt-Harnak XV, 2) die zahlreichen Fragen der Lösung genähert hat.

Genug, dass ich in diesen Akten § 16 (Klette p. 106) die Worte fand, welche ich ohne Klettes unzulängliche Besserungen wiedergebe: Τί γὰρ διαφέρει ταῦτα πηλοῦ πεφρυγμένου καὶ ὀστράκου θρυπτομένου; Δαιμόνων δὲ ἀγάλμασι εὔχονται ἃ οὐκ ἀκούωσιν ὥσπερ ἀκούωμεν, οὐκ ἀπαιτοῦσιν, οὐκ ἀποδιδοῦσιν (corr. Hilgenfeld Zeitschr. f. wiss. Theol. 1898. 41, 2 p. 189). Ὄντως γὰρ αὐτῶν τὸ σχῆμα ἔψευσται· ὦτα γὰρ ἔχουσιν καὶ οὐκ ἀκούουσιν, ὀφθαλμοὺς ἔχουσιν καὶ οὐχ ὁρῶσιν, χεῖρας ἔχουσιν καὶ οὐκ ἐκτείνουσιν, πόδας ἔχουσιν καὶ οὐ βαδίζουσιν· τὸ γὰρ σχῆμα τὴν οὐσίαν οὐχ ὑπαλλάττει.

Unstreitig ist, wie Klette anmerkt, die zweite Hälfte nach Ps. 115, 5; 135, 16. Sap. Sal. 15, 15 gebildet. Aber ebenso unbestreitbar ist, dass die hervorgehobenen Worte buchstäblich mit Heraklit, mit dem Anfange des 126. Fragmentes übereinstimmen; ja wir erfahren sogar von hier aus, was Heraklit unter den ἀγάλ-

μασι τουτέοισι versteht. nämlich die Bilder der (Götter und) Dämonen, was später durch οὐδ' ἥρωας. οἵτινές εἰσι bei ihm selbst bestätigt wird; und wir sehen, dass sich fr. 126 doch nicht unmittelbar an das verlängerte 130. schliesst, dass vielmehr in Neumann's Gefüge eine Lücke anzunehmen ist, zumal auch das hier vorausgehende πηλοῦ im Bereiche des Bildes liegt, welches im 130. Fragmente angesponnen wurde. Ebenso unbestreitbar ist, dass hier genau dieselben Worte (ἀκούειν, οὐκ ἀκούειν, ἀπαιτεῖν, ἀποδιδόναι) vorliegen, welche beim angeblichen Heraklit zum antithetischen Spiele gefügt sind, und zwar selbständig, neben der Reproduktion der Bibelstelle, welche das Thema dieser Umarbeitung gewesen sein soll. Noch mehr! Die dort schon schwierige Partizipialform ἀποδιδοῦσι kehrt hier wieder, ist abermals auf das ferne ἀγάλμασι zu beziehen und veranlasst durch ihre Dunkelheit oder Schwierigkeit die Verderbnis der Ueberlieferung. Mühelos ist auch das erste analoge Partizipium ἀκούουσι wieder zugewinnen, wenn man den Störenfried, das missverständliche ἃ einklammert; und die zweite Besserung ἀκούοιεν aus ἀκούωμεν zählt an und für sich nicht und ist ohnehin schon nötig; denn das bisherige ὡς ἀκούομεν „sie hören nicht, wie wir hören" ist ein läppisches und ganz unerträgliches Ding. Schwieriger scheint die zweite Hälfte. und doch ist nur das eben gebrauchte Wort ὡς ausgefallen, ein ganz gewöhnlicher und, sobald ἀκούουσι und ἀποδιδοῦσι als dritte Person erschien, unvermeidlicher Fehler. Es ist also zu schreiben: εὔχονται [ἃ] οὐκ ἀκούουσι ὥπερ ἀκούοιεν, ⟨ὡς⟩ οὐκ ἀπαιτοῦσιν οὐκ ἀποδιδοῦσιν, und zu übersetzen: Und sie flehen zu ihnen, den nicht hörenden, als ob sie hörten, den ihnen, wie nichts verlangenden (= als ob sie nichts verlangten), nichts gewährenden. Unter allen Umständen aber müsste, auch wer diese Heilung nicht gelten lassen wollte, doch zugestehen, dass hier der gleiche Bestand an Ideen durch verkürzte Wiedergabe entstellt worden ist.

Unbestreitbar ist ferner, dass der Gegensatz ἀπαιτεῖν-ἀποδιδόναι in der Bibel keine Vorlage hat. Als die einzige Stelle, die in Frage kommen könnte, nannte mir K. H. Prinz Max von Sachsen Baruch 6, 33 f.: οὔτε ἂν κακὸν πάθωσιν ὑπό τινος οὔτε ἐὰν

ἀγαθὸν δυνήσονται ἀνταποδοῦναι· οὔτε καταστῆσαι βασιλέα δύνανται οὔτε ἀφαιρεῖσθαι. ὡσαύτως οὔτε πλοῦτον οὔτε χαλκὸν οὐ μὴ δύνωνται διδόναι· ἐάν τις αὐτοῖς εὐχὴν εὐξάμενος μὴ ἀποδιδῷ, οὐ μὴ ἐπιζητήσωσιν. Aber die Worte sind nicht dieselben oder auch nur synonym, und bilden unter sich keinen Gegensatz; desgleichen ist weder bei Apollonius (noch bei Heraklit) von der Abforderung unerfüllter Gelübde die Rede. Und wollte man selbst von dem allein schon entscheidenden Wortbestande absehen, so müsste man wenigstens die Stelle im Sinne der Klette'schen Besserungsversuche umkehren, damit ἀπαιτεῖν von den Göttern gesagt würde. Aber es soll doch ganz gewiss die Thorheit der Menschen, die Vergeblichkeit ihres εὔχεσθαι zu tauben Göttern, ihres ἀπαιτεῖν von solchen, die nichts dafür geben, geschildert werden, während die Wesenlosigkeit und Nichtigkeit der Götter durch alles besser bewiesen würde als durch ihre Gleichgiltigkeit gegen menschliche Gebete und Gelübde: es gab in der damaligen Welt doch auch Epikureer!

Noch eins ist zu erwägen: Der Armenier lässt die Stelle, wie alle, welche vertieften schwer verständlichen oder rein philosophischen Gehalt bieten, einfach weg. Es muss also im Original ein dunkler, ihm unfassbarer Satz und kein planer Bibelabklatsch gestanden haben.

Aus alledem ergibt sich die Folgerung, dass Apollonius in einem Atemzuge den echten und den angeblichen Heraklit benutzt hat, und in der Meinung, einem zweiten Zeugnis gegenüberzustehen, wird man geneigt, das Ganze für echt zu erklären. Doch hüten wir uns vor einem raschen Schlusse! Denn wenn es auch kaum denkbar scheint, dass die Quelle des Apollonius die Vorlage des Anonymus war, so ist doch die Möglichkeit nicht ganz ausgeschlossen, dass auch sie neben dem Echten die von Zeller vermutete Ueberarbeitung enthielt. Gross ist diese Möglichkeit freilich nicht; denn die Quelle war doch wohl eine stoische, und dann als solche sicherlich frei von judaisierenden Paraphrasen. —

Heraklit selbst hat Apollonius schwerlich gelesen. Ich glaube, wenn er von dem alten Weine getrunken, seine Blume würde ihn

öfter umduften. Ja selbst die Frage, ob er nur aus jener Quelle mit heraklitischem Gehalt oder Beigeschmack noch mehr geschöpft, möchte man verneinen, wenn man davon an jenen Stellen wenig oder nichts verspürt, wo sich sein Vortrag stoischen Lehren nähert, die nicht bloss auf Heraklit fussen, sondern dauernd in innerer Abhängigkeit von ihm geblieben sind. Dies ist z. B. im § 22 der Fall, welcher die etymologische Mythendeutung der Stoa zu streifen scheint: θεοὺς λέγουσι τοὺς ὄντας[1]) τὸ πρὶν ἀνθρώπους ὡς ἐξελέγχουσιν οἱ παρ' αὐτοῖς μῦθοι. Διόνυσον γάρ φασι διασπώμενον καὶ Ἡρακλέα ἐπὶ πυρὸς[2]) ἀγόμενον[3]) ζῶντα, τὸν δὲ Δία θαπτόμενον ἐν Κρήτῃ· οἵσπερ ἀκολούθως συνεζήτηται τὰ ὀνόματα διὰ τοὺς μύθους, ὧν καὶ αὐτὰ τὰ ὀνόματα γινώσκεται. διὰ[4]) τὸ δυσσεβὲς αὐτῶν μάλιστα παραιτοῦμαι. Sieht man jedoch genauer zu, so bemerkt man leicht, dass der eigentliche Gewährsmann hier Euemerus ist. Gewissheit gibt das kretische Grab des Zeus (Lact. d. inst. I, 11 = fr. 29 Nemethy); aber auch die Paarung von Dionysos und Herakles eignet ihm (Diodor VI, 2, 2) und die ganze Anschauung, dass die Götter dereinst Menschen gewesen. Seine Namenstudien führen zur Heilung der scheinbar verzweifelten zweiten Hälfte des Paragraphen. Sicherlich ist der Satz von den Götternamen die grösste Extravaganz unseres Apologeten, der auch sonst starke Ansprüche macht an die Geduld und das Wohlwollen seiner Zuhörer. Der juridischen Bedeutung völlig bar verspricht er auch keine Wirkung auf die Ueberzeugung oder nur auf die Stimmung. Ohne konkrete Beispiele ist er einfach unverständlich. Klette wollte deshalb γεννήματα einsetzen. Hilgenfeld p. 202 interpretiert: „Ihre Namen (Dionysos, Bacchus) werden zusammengesucht (?) wegen der bei ihnen gangbaren (?) Mythen; auch ihre (wirklichen, nicht mythischen) Namen sind bekannt.“ Die erste Hälfte dieser Interpretation ist, gelinde gesagt, unverständlich, die zweite dagegen sehr bestechend, zumal Alkaios-Herakles als Illustration dienen könnte. Doch ist auch sie unrichtig; denn nimmermehr bildet αὐτὰ τὰ

---

[1]) Richtiger ὄντως? Oder zu streichen?

[2]) Richtiger πυρᾶς?

[3]) Durchaus einwandfrei. Jede Korrektur ist überflüssig!

[4]) Besser vielleicht διὸ?

ὀνόματα diesen Gegensatz zu τὰ ὀνόματα: καὶ αὐτά heisst „gleichfalls“, und ὧν geht um so weniger auf Zeus und Dionysos zurück, als schon οἵσπερ zu ἀκολούθως genommen werden muss, wenn dieses Wort irgend einen Sinn geben soll. Bezieht man also ὧν auf διὰ τοὺς μύθους, so ergibt sich wörtlich: dem entsprechend auch die Namen erfunden sind in den Mythen allenthalben, wozu augenscheinlich die Namen gleichfalls gehören, quorum et ipsa nomina esse intellegimus. Der Gedanke, dass im Gesamtgebiet der Sage die Götternamen nach Massgabe ihrer mythischen Geschicke erfunden seien gleich diesen, ist glatt und gesund; der zweite befriedigt nicht. Erinnert man sich aber, wie Euemerus die Beinamen des Zeus (Ataburius, Labrandeus, Laprius, Molion, Casius, fr. 27, Triphylius, fr. 5. 23) gedeutet, wie er gezeigt hat, woher Uranos, fr. 6, woher die Tyndariden und Herakles ihren Namen erhalten haben[5]), und gedenkt man des Zeugnisses bei Arnobius (Nemethy test. 14 ext.): vel ex quibus causis appellatio ipsa concinnata sit[6]) nominum, dann erkennt man auch, wie leicht ⟨δι'⟩ hinter διὰ τοὺς μύθους ausfallen konnte, und übersetzt δι' ὧν καὶ αὐτὰ τὰ ὀνόματα γινώσκεται „woraus sich die Namen gleichfalls begreifen lassen“. — welche auch der Schlüssel sind zur Namendeutung.

Da also die Stelle ganz auf Euemerus beruht, ist ein ungünstiger Schluss bezüglich unserer Quelle unzulässig: dann auch wegen der Kürze, die vielleicht keine freiwillige war. Niemand wird bestreiten, dass die Aeusserung des Apollonius eine anderweitige ausführliche Darlegung voraussetzt. Dennoch glaube ich nicht, dass wir somit auf die angeblich geschriebene und vorgelesene Apologie gewiesen werden. Denn es ist nicht wahrscheinlich, dass ein Bearbeiter, der sie in „die Schale der Gerichtsakten“ hineinschweisste, als Signatur einer überschlagenen Partie gerade das Euemeruszitat erwischt hätte. Worauf aber beruht die Kürze

[5]) Vgl. Sextus adv. Math. IX, 36, dessen Polemik zweifelsohne einen Schluss auf die Ausführungen des Angegriffenen gestattet.

[6]) Das ist offenbar die Uebersetzung von συνεζήτηται. Wir stehen also vor einem Zitat, einem Fragment! Wie sehr irrte doch Hilgenfeld, als er συνεζήτηται aus dem Lateinischen herleitete! Vgl. u.

sonst? Klette bemerkt mit Recht, dass es sich hier um das gewöhnlichste und allbekannte Rüstzeug der Apologeten handelt. Den Hörern jedoch war es nicht bekannt, ihnen gegenüber Kürze also nicht angezeigt. So werden wohl äusserliche Umstände die thatsächlichen Verhältnisse des Prozessganges und Verhörs den Apollonius genötigt haben, sich kurz zu fassen. Auch des Perennis Nachsicht und Neugierde wird ihre Grenzen gehabt haben.

Diese Kürze eröffnet wenigstens die Möglichkeit, dass die stoische Schulung den Apollonius dazu vorbereitet und geführt hat, sich mit den Waffen des Euemerus zu rüsten. Denn in der Auffassung der vielen Götter des Volksglaubens begegnete ihm die Stoa. (Vgl. Zeller III[3] p. 317.) Ihrerseits folgte sie den Bahnen Heraklits. Von Heraklit hatte sie die Vielnamigkeit des Göttlichen übernommen, dessen wechselnde und verschiedene Erscheinungsformen in den einzelnen Göttergestalten erkennbar sind; bei ihm fand sie die ersten tollkühnen Etymologien (*Ζηνὸς οὔνομα, δι' ὃν ζῶμεν* etc.), bei ihm zahlreiche Göttergleichungen, speziell auch zwischen Dionysos und *Ζεύς-'Αΐδης*. Und wenn auch Heraklit gestorbene Unsterbliche nicht namentlich gekannt zu haben scheint, so sprach er doch zuerst das gewaltige Wort, dass „Unsterbliche Sterbliche sind, die jener Leben gestorben sind“, deren Tod also das unsterbliche Leben d. h. die Vereinigung mit dem Einen, dem Feuer bedeutet. Zwar, des Herakles Selbstverbrennung als unmittelbare Apotheose zu deuten, ist kaum in seinem Geiste; aber auf Dionysos Zagreus hat er aller Wahrscheinlichkeit nach exemplifiziert. Und die ganze sonderbare Lehre von der beschränkten Unsterblichkeit, von den unsterblichen Göttern, die sich am Ende doch ins Urgöttliche auflösen, geht im Grunde auf Heraklit zurück.

So können wir schliesslich doch nicht behaupten, dass wir hier von jener Quelle gar nichts spürten. Thatsächlich stehen wir vor einem zweiten Berührungspunkte mit stoisch-heraklitischen Anschauungen, freilich ohne unmittelbar greifbare Nachwirkung, d. h. ohne formalen Anklang. (Denn die leise Antithese *ζῶντα-θαπτόμενον* wird man nicht als solchen betrachten dürfen.) Und ähnlich scheint es an allen kritischen Punkten zu stehen. Wenn wir z. B. alsbald in § 24 den Satz lesen: *ἀλλ' οὐ δύναται*

νικηθῆναι τὸ δόγμα τοῦ θεοῦ ὑπὸ δόγματος ἀνθρωπίνου, so wird man mehr nicht behaupten dürfen, als dass er, einerseits durch die Bibel gestützt, andererseits bis auf Heraklit vertieft, die Anschauung der Stoa enthalte, obschon kein stoisches Wort über die „unfreiwillige Gefolgschaft“ besser zum Vorbild sich eignete als die positive Wendung in Heraklits 91. Fragment.

Unter diesen Umständen ist es doppelt merkwürdig, dass im weiteren Verlaufe die Zuhörer des Apollonius urkundlich einen anderen und zwar viel stärkeren Eindruck empfangen haben, eine Thatsache, die uns einen unschätzbaren Einblick in den damaligen Durchschnittsstand der philosophischen Bildung und Vertrautheit mit den Alten gewähren kann. Für unser Gefühl liegt die Sache so ziemlich wie bisher, wenn wir nach manchem ähnlichen Satze in § 26 dieses lesen: διὰ τοῦτο οἱ τοῦ καθ' ἡμᾶς λόγου μαθηταὶ καθ' ἡμέραν ἀποθνήσκουσι ταῖς ἡδοναῖς κολάζοντες τὰς ἐπιθυμίας δι' ἐγκρατείας, βουλόμενοι κατὰ τὰς θείας ζῆν ἐντολάς, und in § 29. 30: Περέννιος ὁ ἀνθύπατος εἶπεν· Τοῦτο κεκρικὼς Ἀπολλὼ ἡδέως ἀποθνήσκεις; Ἀπολλὼς εἶπεν· Ἡδέως μὲν ζῶ Περέννιε, οὐ μέντοι δεδοικὼς τὸν θάνατον, διὰ τὴν πρὸς τὸ ζῆν φιλίαν· οὐδὲν γὰρ ζωῆς τιμιώτερον, ζωῆς δὲ τῆς αἰωνίου [ζωῆς del. Hilgenfeld], ἥτις ἐστὶν ἀθανασία τῆς ἐν τῷδε τῷ βίῳ καλῶς βεβιωκυίας ψυχῆς. Für uns ist es selbstverständlich, dass sich Apollonius hier zu tiefst in christlichen Ideen bewegt; und es ist unter allen Umständen unmöglich, an der Thatsache zu mäkeln, dass die bekannten Bibelstellen zunächst massgebend waren, mögen stoische und heraklitische Gedanken noch so nahe liegen. Allerdings bemerkt Klette mit Recht, dass Apollonius durch seine Erklärung: Ich lebe gerne, (vgl. βουλόμενοι ζῆν), in einen gewissen Gegensatz tritt zu der ungestümen Todessehnsucht der meisten Märtyrer: allerdings erfolgt diese seltene Erklärung einer spitzen Antithese zu liebe: Ich fürchte den Tod nicht aus Liebe zum Leben, so dass man sich unwillkürlich frägt: Von wem hat Apollonius so zu spielen gelernt? Darüber fällt einem ein, dass auch Heraklit von einem kontinuierlichen oder oftmaligen, zahllosen Sterben gesprochen, dass wir nach ihm nur aus Thorheit den Tod fürchten, nachdem wir schon so oft gestorben sind, dass ihm das Heute ins Morgen stirbt und der Tod auch in unserm Leben ist etc.

Sonach könnte auch die Wendung τοῦ καθ' ἡμᾶς λόγου μαθηταί auffallen, da der Zusatz καθ' ἡμᾶς den Gegensatz eines anderen λόγος und seiner Schüler zu bedingen scheint. Und siehe da, unser Armenier hat auch kurzerhand „die Jünger Christi“ dafür eingesetzt.

Trotzdem bekommen wir höchstens die Empfindung, dass Apollonius nicht bloss von der Bibel, sondern auch von seiner Philosophie inspiriert sei. Ganz anders aber ging es, wie schon bemerkt, seinen Zuhörern, die der Bibel unkundig waren. Durch die Akten selbst wird die ganze Sache in ein anderes Licht gerückt. Zunächst versichert Perennis, dass er diese Philosophie überhaupt nicht verstehe und insbesondere nicht einsehe, was sie mit dem Prozess, mit der Rechtsfrage, zu schaffen habe. Darauf gibt Apollonius eine Antwort, deren „stoischen Kern“ bereits Klette nachgewiesen hat. Die „juristisch wenig ziemliche“ Beifügung (vgl. Hilgenfeld l. l. p. 203) ἐπεὶ οὐδὲν ὠφελεῖ ἄνθρωπος ἀνοήτοις προσφθεγγόμενος ὡς οὐδὲ τὸ φῶς ἀνατέλλον τυφλοῖς berührt sich aufs nächste mit Heraklits groben Worten von den Blinden und Tauben und den ἀξύνετοι ἀκούσαντες. Eine jüngere Zuthat des Griechen findet sich hier gewiss nicht! Der Armenier liess die ganze Rede nur wegen ihres tieferen Gehaltes weg, wie er es eben immer machte; (vgl. auch § 35); im gemeinsamen Originale aber stand auch die kränkende Wendung; die Worte des Philosophen: Du verhöhnst dich selbst[7]), setzen eine grobe Rede voraus!

Und warum tritt der Philosoph unter den Zuhörern[8]) für den nicht verstehenden und deshalb nach schulmässiger Tradition abgefertigten Perennis ein? Offenbar, weil der Fachmann die Absichten des Apollonius verstand und ein Interesse hatte festzustellen, dass Apollonius nicht mehr in dem Sinne philosophierte,

---

[7]) Das hat die Uebersetzung durch drei oder vier Sprachen aus λοιδορεῖ gemacht!

[8]) „Philosoph“ ist abgeblasst aus „Kyniker“! Kyniker dürfte eher Schimpfwort als, wie Hilgenfeld meint, Gegenstück zum christlichen Asketen sein. Deshalb ist es ebenso möglich unter den Senatoren einen Kyniker zu suchen wie unter dem asiatischen Volke, abgesehen davon, dass die kynische Theorie hundert Jahre vorher durch Männer gleich Demetrius, dem Freunde Senecas, in die höchsten Kreise getragen wurde.

wie vielleicht Perennis die Sache zu deuten wünschte, (vgl. § 23 in A), sondern sich weit von der Schule entfernte. Deshalb greift er ein und ruft ihm zu: Deine Schmähung (von den Blinden und Tauben) fällt auf dich selbst zurück; denn gar weit bist du in die Irre gegangen. *πολὺ γὰρ πεπλάνησαι* — *κἂν δοκεῖς σκοτεινόλογος εἶναι*, und wenn du dir auch einbildest, die Sprache — des Dunklen zu reden.

Wer der *Σκοτεινός* des 2. Jahrhunderts ist, darüber ist kein Zweifel! Wer seine Sprache redet oder reden will, der heraklitisiert oder glaubt es zu thun. Hier ist einfach Zeugnis und Urkunde, — natürlich nur in G![9])

Auch für den bösen Kyniker hat Apollonius eine Antwort, in der er sich vor allem als Schüler eines anderen Lehrers, nicht des *Ὀχλολοίδορος* bekennt: *ἐγὼ μεμάθηκα εὔχεσθαι, οὐ λοιδορεῖσθαι*. Trotzdem ist das Schlusswort, dass die Wahrheit den Unvernünftigen thatsächlich als Schimpf gelten müsste, im Geiste Heraklits, obschon in der Sprache eines späten Jahrhunderts. — Und siehe da, auf diese Auseinandersetzung hin begreift auch der anfangs begriffsstutzige Perennis, legt nun mit seiner philosophischen Bildung los und bekennt sich — zur stoischen Logoslehre. Ueber diesen Punkt hat Klette p. 18 vollkommen zutreffend geurteilt. Die Stelle mag sich ja unter der Hand eines christlichen Schreibers oder Redaktors geändert haben. Aber sein gänzliches Schweigen ist kein Vorzug des Armeniers, sondern nur eine Konsequenz seiner bisherigen Haltung, die alles rein Philosophische weglässt, ohne jedoch die Ansätze seiner Vorlage zu verwischen. Man kann nicht einmal sagen, dass die Erzählung durch seine Striche gewonnen habe. Ich finde es z. B. sehr begreiflich, dass des Perennis von vornherein bestehendes Wohlwollen durch eine Schroffheit im schulmässigen Disput nicht beeinträchtigt wird. Und wenn der „Vorsitzende“ in A 35 wirklich ein anderer sein sollte als Perennis, so folgt nur, dass § 36 in G ebenso unvermittelt anschliesst als 35 in A ab-

[9]) In A heisst es: Obwohl du wähnst, tiefer zu reden. Derart ist die Sigel des Griechischen infolge der vielen Uebersetzungen farblos geworden. Keine Stelle könnte für das Verhältnis und die Geltung von A und G bezeichnender sein!

reisst: denn was über Jesus gesagt wird, ist gewiss keine Erklärung des bisher dunkel Gebliebenen.

Doch in diese Fragen will ich mich nicht verlieren. Mir genügt festzustellen, dass Apollonius, in dessen Mund wir ein sicheres und ein zweifelhaftes Wort Heraklits gefunden, nach der Urkunde einem sachkundigen Zuhörer zu heraklitisieren (oder „von Heraklit abzuirren") schien. Ich sehe von kleineren Sätzen und einzelnen Worten ab, welche denselben Geist verraten, da wir eine Bereicherung unserer Heraklitkenntnis hier doch nicht zu hoffen haben, und untersuche nur, was sich aus diesen Feststellungen ergibt für Apollonius und für Heraklit.

Für Apollonius lösen sich ganz von selbst, ohne jede Rücksicht auf das anwachsende gelehrte Material, die schwierigsten Fragen: G ist dem Originale treu. Die philosophischen Exkurse sind keine Zuthaten. Die in A erhaltenen Ansätze beweisen, dass sie im gemeinsamen Originale standen. Was hätte denn sein aufspringender Philosoph für eine Existenzberechtigung, wenn die Worte nicht fielen, die das Aufspringen veranlassten? Noch wichtiger ist die Gewissheit, dass G nicht aus dem Lateinischen übersetzt ist. Denn es ist einfach unmöglich, dass bei der Uebersetzung (ins und) aus dem Lateinischen die heraklitischen Worte alle erhalten blieben oder wieder getroffen wurden, dass die alte kunstvolle chiastische Antithese sich behauptete, obwohl die Kürzung so dunkel geriet, dass die beginnende Verderbnis vielleicht über unsern G zurückliegt. Nach diesem zwingenden Ergebnis habe ich keinen Grund mehr, mich mit der „Präsumption lateinischer Gerichtsprache" (Hilgenfeld) und anderen Gegengründen herumzuschlagen. Bemerken will ich nur, dass auch Klette mit zweifellosem Recht behauptet das Original müsse griechisch gewesen sein, weil G von jenen Latinismen völlig frei ist, die bei Uebersetzungen erfahrungsgemäss unvermeidlich sind. Dies gilt zum mindesten, solange Hilgenfeld keinen anderen Latinismus findet als jenes *συνεζήτηται τὰ ὀνόματα* (conquisita sunt nomina. p. 210)[10].

[10]) Unsere Beobachtung ist der Hilgenfeld'schen Hypothese, dass eine selbständige Apologie in die Akten verwoben sei, überhaupt nicht günstig, da das Zitat sicher von Apollonius, nicht vom Redaktor stammt, also der eigent-

Was aber Heraklit anlangt, so scheint er wirklich durch der Stoa Vermittlung Bundesgenosse und Waffenträger der ersten Apologeten geworden zu sein. Empfohlen durch seine Logoslehre, an die das Johannesevangelium erinnerte, lieferte er kräftige Angriffe auf die Volksreligion und manche Anschauung, die sich leicht christianisieren liess. Wie ihn Justin für selig erklärte als Logosgläubigen, reklamierten ihn wohl auch Spätere, soweit er nicht durch Noëtos diskreditiert wurde, als Vor- und Urchristen. Nun schliesst sich die Kette, welche uns endlich das Heraklitisieren der christlich-griechischen Dichter begreiflich macht. Und die Mauer muss fallen, welche bisher die Ausnutzung der Kirchenväter für die Philosophiegeschichte verhinderte. — Für die Kenntnis seiner Schrift und Lehre haben wir allerdings nur die Wahrscheinlichkeit der Echtheit sämtlicher Neumann'scher Bruchstücke gewonnen, damit aber auch die Möglichkeit, dass Heraklit mehr als ein Wort gesprochen habe, das für uns starken jüdisch-christlichen Klang zu haben scheint. Würde sich demnach trotz der trennenden Jahrhunderte die bisherige Isolierung für die künftige Forschung verbieten, so könnte der kleine Fund bei Apollonius sogar weittragende Bedeutung gewinnen!

lichen Apologie angehört, andererseits aber mit Vorgängen in der Verhandlung im nächsten, im kausalen Zusammenhang steht. Des weiteren bemerke ich, dass Hilgenfeld p. 206 die Worte des Eusebius πολλὰ λιπαρῶς ἱκετεύσαντος τοῦ δικαστοῦ καὶ λόγον αὐτὸν ἐπὶ τῆς συγκλήτου βουλῆς αἰτήσαντος unrichtig deutet: der Richter wird wohl nicht dringend um die Apologie gebeten haben, sondern erst mit Bitten (sich zu salvieren, zu opfern) in Apollonius gedrungen sein, dann aber, als dies vergeblich war, ihn zur Verantwortung und Verteidigung aufgefordert haben. — So lange wir die späteren Zeugnisse aus dem Erhaltenen ableiten und überdies erklären können, wie sie zu ihren teilweise schwankenden oder irrigen Angaben gekommen sind, glaube ich methodisch auf mehr nicht schliessen zu dürfen. Dass die Akten Ansehen und Geltung einer allgemeinen Apologie des Christentums erhielten, macht die besonders von Hilgenfeld aufgedeckte Planmässigkeit der Verteidigung begreiflich; diese ist in einer Verhandlung zwar überraschend, doch nicht unmöglich. Apollonius scheint es eben verstanden zu haben, eine kunstvoll vorbereitete und entworfene Verteidigung im Verhöre vorzubringen, und dem wohlwollenden Richter geistig derart überlegen gewesen zu sein, dass er die Leitung nahezu in seine Hände bekam. —

VI.

Untersuchungen über Platos Phaedrus und Theaetet.

Von

Paul Natorp in Marburg.

(Zweites Stück.)

B. Die Stilkriterien Lutoslawskis.

Von zweifellos starkem Gewicht sind die im wesentlichen schon seit Ueberweg beachteten Merkmale der schriftstellerischen Form der späteren platonischen Werke.

Zwar von ganz und gar keiner Beweiskraft scheint mir das berühmte „Stilkriterium" Teichmüllers (vgl. Lutoslawski S. 102, und 392 ff.), der aus der Bemerkung des Theaetet-Proöms über die Lästigkeit des sich wiederholenden „sagte ich", „sagte er" bei der erzählenden Wiedergabe eines Gesprächs schliessen wollte, nicht nur, dass Plato seitdem die erzählende Form nicht mehr angewandt haben könne, sondern sogar, dass die dramatische Form hier zum ersten Mal gebraucht sei. Allein jene Bemerkung motiviert nicht den Gebrauch der dramatischen Form überhaupt, sondern nur den in der That einzig dastehenden Fall, dass auf ein dramatisches Vorgespräch das Hauptgespräch nicht in erzählender, sondern wieder in dramatischer Fassung folgt. Es ist gar nicht gesagt, dass für den Hörer oder Leser jene Einschiebungen lästig seien, sondern für den Schreiber (ἐν τῇ γραφῇ); d. h. die Bemerkung hat überhaupt nur Bezug auf die allein hier benutzte Fiction, dass der betreffende Gewährsmann das Gespräch auf-

gezeichnet habe; sie beweist gar nichts für den davon sehr verschiedenen Fall der Wiedererzählung eines Gesprächs aus dem Gedächtnis. Uebrigens wird der Schluss, dass kein wiedererzähltes Gespräch später als der Theaetet verfasst sein könne, sofort hinfällig, wenn man anerkennt, dass zum wenigsten der Parmenides später verfasst ist. Denn der Parmenides ist ein wiedererzähltes Gespräch, sogar, gleich dem Gastmahl, die Wiedererzählung einer Wiedererzählung. Und wenn dabei das „sagte ich“, „sagte er“ im ersten Teil ziemlich oft, im zweiten überhaupt durchweg ausgelassen ist, so ist dies bekanntlich auch in grossen Partieen des Staats geschehen, mehr oder minder aber, bei raschem Wechsel von Rede und Gegenrede, in allen wiedererzählten Gesprächen. Plato hatte hoffentlich bessere Gründe für die Wahl der dramatischen oder erzählenden Form, als die Einsicht in die Lästigkeit jener Formeln oder den Mangel dieser Einsicht; Gründe, die z. B. im Fall des Euthydem, des Phaedo, des Gastmahls von solchem Gewicht sind, dass eine so äusserliche und nebensächliche Rücksicht dagegen überhaupt nicht in Erwägung kommen konnte. Weniger gut motiviert ist die erzählende Form im Staat, abgesehen vom ersten Buch; was die Vermutung unterstützt, dass dies Werk beträchtlich früher geplant und begonnen war, als es, der Hauptsache nach, zur Ausführung kam.

Richtig ist nur, dass die erzählende Form weniger gut in die letzte Periode Platos passt, wo das ganze Interesse an der Situations- und Personen-Zeichnung so sichtlich abnimmt. Da aber selbst eine Schrift von so ausschliesslich wissenschaftlicher Haltung wie der Parmenides die erzählende Form dennoch gebraucht, und umgekehrt eine Reihe sehr früher Schriften dramatisch abgefasst sind, so lässt sich aus dem blossen Gebrauch der einen oder andern Form chronologisch gar nichts schliessen.

Viel bedeutsamer ist schon die Verknüpfung mehrerer Schriften zu grösseren Ganzen, in der Campbell und Andre unabhängig von ihm mit Recht ein Merkmal der Spätzeit Platos sehen. Das gehört zum Absterben des Interesses an der μίμησις. Statt eine neue Einkleidung zu ersinnen, nimmt er eine alte wieder auf; und zwar ziemlich äusserlich, ohne wirklich durch-

gearbeitete innere Verknüpfung, wenn auch die Anknüpfung überhaupt gewiss innerlich motiviert ist. Dies bestätigt die späte Abfassung des Soph., Pol., Tim. und Crit. Da aber weder im Theaetet noch im Staat an die Fortsetzungen, die beide später erhalten sollten, schon gedacht sein kann[20]), so ist ein Rückschluss auf die Abfassungszeit des Staats und des Theaetet selbst damit nicht gegeben. Konnte Plato, nach Lutoslawskis Annahmen, den Timaeus an den Staat anknüpfen, obgleich ein Zeitraum von über 20 Jahren und sechs bedeutende Schriften (Phaedr., Theaet., Parm., Soph., Pol., Phil.) dazwischen fallen, so war es ebenso gut möglich, dass er den Soph. und Pol. an den Theaetet anknüpfte bei ähnlich grossem zeitlichem Abstand. Es ist richtig, dass eine Auseinandersetzung mit Parmenides im Theaetet (184 in.) als eine der nächsten Aufgaben bezeichnet zu werden scheint. Allein es hat schon an sich keine sonderliche Schwierigkeit, anzunehmen, dass der damals bereits gefasste Plan gegen augenblicklich wichtigere zurückgestellt und erst bedeutend später wieder aufgenommen wurde. Und dass es sich so in der That verhält, scheint mir dadurch bestätigt zu werden, dass die Ausführung des Motivs der Begegnung zwischen Parmenides und Sokrates im Dialog Parmenides eigentlich gar nicht dem entspricht, was man nach dem Theaetet erwartet. Es ist nämlich gar nicht eine Auseinandersetzung Platos mit Parmenides über Stillstand und Bewegung, wie sie dort angekündigt wird (höchstens ganz indirekt könnte man etwas Derartiges darin finden); auch nicht etwa ein Beweis, dass in der Seinslehre des Eleaten die Ideenlehre Platos schlummre, und dass diese die Schwierigkeiten jener aufzulösen im Stande sei. Sondern die Be-

---

[20]) Ueber Theaetet s. o. S. 2 Anm. 2. Ueber die Anknüpfung des Timaeus an den Staat habe ich mich Philos. Monatsh. XXVII, 486 (1891) gelegentlich eines Programms von P. Brandt (1890) geäussert, als Rohde seine These (Psyche, 1894, S. 558) erst kurz voraus angedeutet hatte (Gött. Gel. Anz. 1882, S. 1555). Inzwischen ist zu wesentlich derselben Auffassung wie ich (und schon früher Hopf, Erlanger Progr. 1884) auch Hirzel (Der Dialog, 1895, S. 256) gekommen, der sich wundert, dass noch niemand darauf verfallen sei, aus dem Proöm des Timaeus die ursprüngliche Gestalt des Staats zu reconstruieren. Gegen ihn tritt jetzt v. Arnim (Rostocker Progr., Ind. lect. hib. 1898/99) auf, der mich in meiner Auffassung nicht irre macht.

ziehung zwischen beiden Lehren wird eigentlich als bekannt vorausgesetzt, und so kann das Schulhaupt Plato sich selbst in die Maske des Philosophieprofessors aus Elea kleiden, um einen, wunderlich in die Maske des jungen Sokrates gesteckten, jüngeren Schulangehörigen, der sich etwas zu kecke Einwendungen gegen die Eleaten auf Grund der nur halb verstandenen platonischen Ideenlehre erlaubt hat, freundlich aber bestimmt in seine Schranken zurückzuverweisen und ihm (im zweiten Teil) eine metaphysische Nuss hinzuwerfen, an der man sich noch heute die Zähne abbeisst[21]. Demnach hat zwar Plato im Theaetet schon die Absicht gehabt, einen Dialog Parmenides unter Benutzung der Fiction einer persönlichen Begegnung des greisen Eleaten mit dem jungen Sokrates zu schreiben. Aber er hat diesen Plan so, wie er damals gedacht war, überhaupt nicht ausgeführt, dagegen die einmal erdachte Einkleidung später in anderer Absicht verwertet. Das weist dann aber eher auf einen beträchtlichen zeitlichen Abstand, gestattet jedenfalls einen solchen anzunehmen; welcher Schluss für den Soph. zugleich gilt, da dieser den Parm. voraussetzt (s. o. S. 3). Die Anknüpfung des Soph. und Pol. an den Theaet. hat ohne Zweifel ihre guten, nämlich inneren, sachlichen Gründe; und sachlich knüpft auch der Parm. an den Theaet. vielfach an; der Theaetet war eben das grundlegende Werk Platos auf dem Gebiete der rein theoretischen Philosophie, wie der Staat das Hauptwerk für Ethik und Politik wie auch für die allgemeine, Theorie und Praxis zusammenfassende Wissenschaftslehre. Deswegen wird gerade an diese beiden Werke später wieder angeknüpft; sie werden dadurch als besonders wichtig von Plato selbst ausgezeichnet. Aber ein Schluss auf die Abfassung dieser Schriften unmittelbar vor ihren bezüglichen Fortsetzungen, oder doch in möglichst kleinem Zeitabstand von diesen, ist unberechtigt.

Von entschiedener Bedeutung ist ferner das Herabsinken des Dialogs zur blossen Formalität bis zum unverhüllten Uebergang in lehrhaften Vortrag (Tim., Crit.). Dieses Merkmal trifft im vollen Maasse zu auf Soph., Pol., Phil., Tim., Crit., Leg.,

[21]) So habe ich den Parm. zu erklären versucht, Philos. Monatsh. XXX, 64 ff.

denen der Parm., ohne die erzählenden Kapitel, und der Staat, ohne das erste Buch, sehr nahe kommen. Aber ganz und gar nichts von diesem Charakter zeigt der Theaetet, der mit seiner durchgeführten Mäeutik und streng festgehaltenen Voraussetzung, dass Sokrates *durchaus nichts habe lehren wollen* (150c u.ö.), für mich überhaupt undenkbar ist nach dem Staat, ja kaum denkbar nach Crat., Phaedo und besonders dem Gastmahl, wo bereits Diotima im vollendeten Docierton, wie ein „fertiger Professor“ (ὥσπερ οἱ τέλεοι σοφισταί 208c) spricht. Aber auch den fein belebten, intim persönlichen, obwohl nicht eigentlich dialektischen oder mäeutischen Dialog des Phaedrus kann ich mir, nach allem früher Gesagten, nicht nach dem Staat denken. Uebrigens ist über die Stellung des Phaedrus zugleich entschieden durch den Theaetet, dem der Phaedrus wohl nach jeder Annahme vorangegangen ist (vgl. oben S. 43). Sehr bemerkenswert ist aber, dass sich der *Cratylus* hier wie in so manchen anderen Stücken entschieden der späteren Art nähert, so in der bequemen Behandlung der äussern Einkleidung: man erfährt gar nichts über Zeit, Ort und Anlass der Zusammenkunft; nur ganz am Schluss wird vorausgesetzt, dass Cratylus einen begonnenen Weg aufs Land (von dem vorher gar nicht die Rede war) fortsetzen und Hermogenes ihn begleiten wird. Ebenso lässig ist die persönliche Charakteristik der beiden Mitunterredner und die Verteilung des Gesprächs auf sie behandelt: im ersten Teil unterhält sich Sokrates mit Hermogenes, Cratylus brauchte gar nicht dabei zu sein; im zweiten ist es umgekehrt. Den Schreiber interessiert für diesmal nur die Sache. Das würde der Annahme einer späten Abfassung der Schrift zu einer sehr scheinbaren Stütze dienen. Aber um von allem Sachlichen hier abzusehen, so widerspricht doch auch die feine Zeichnung der sokratischen Ironie: die Haltung des Sokrates ist auffallend ähnlich der im Theaetet und Euthydem. Ich habe schon Arch. III, 353 angedeutet, dass ich diese drei Schriften für eng zusammengehörig halte, worüber mehr im 3. Kap.

Zu den deutlichsten Merkmalen der Spätzeit Platos gehört endlich das *Zurücktreten der Person des Sokrates* im Soph., Pol., Tim., Crit., bis er in den Gesetzen überhaupt nicht mehr

auftritt. Aber auch die freie Verwendung der Figur des jungen Sokrates im Parmenides und schon die Uebernahme der Hauptrolle durch Diotima in der Sokrates-Rede des Gastmahls ist sicher in gleichem Sinne zu beurteilen, so nämlich, dass Plato Bedenken trug, den völlig dogmatischen Ausbau wenigstens seiner theoretischen Philosophie länger dem Sokrates in den Mund zu legen, nachdem er sich thatsächlich sehr weit von diesem entfernt hatte. Der Staat und der Philebus weichen ab, weil sie vorwiegend der praktischen Philosophie gewidmet sind. Der Staat war wohl überdies (wie schon angedeutet) weit früher entworfen und in Angriff genommen; und der Philebus entnimmt sein Thema dem Staat (505b), so dass es am passendsten scheinen konnte, hier nochmals wie dort dem Sokrates die Führung des Gesprächs zuzuteilen. Er war und blieb doch für Ethik der massgebende Mann; s. z. B. Resp. II, 367d διότι πάντα τὸν βίον οὐδὲν ἄλλο σκοπῶν διελήλυθας ἢ τοῦτο, so wie für Dialektik die Eleaten (Parm., Soph.), für Naturphilosophie die Pythagoreer (Tim.). Bezeichnend für das gänzliche Erlahmen des dramatischen Interesses ist dabei die Einführung namenloser Personen gerade in die Hauptrollen: des „Eleaten" im Soph. und Pol., des „Atheners" in den Gesetzen. Es bedarf aber nicht vieler Worte, dass der Phaedrus und Theaetet von diesem allen das volle Gegenteil zeigen. Der Phaedrus geht vielleicht am weitesten in der Skrupellosigkeit, mit der dem Sokrates Dinge in den Mund gelegt werden, die in vollem Widerspruch mit seinem historischen Charakter stehen. Beide Schriften aber ragen andererseits hervor durch die sehr individuelle Zeichnung der Persönlichkeiten überhaupt und des Sokrates besonders.

Die sonstigen allgemeinen Stilbeobachtungen Campbells, die Lutoslawski aufführt (grössere Wissenschaftlichkeit des späteren Stils: Verwendung grösserer Sorgfalt auf die äussere Form, z. B. äussere Markierung der Disposition, bei gleichzeitig abnehmender Erfindungskraft; grössere Gewähltheit, ja Gesuchtheit in Wortstellung und Periodenbau, Rhythmisches) sind sicher wichtig, bedürften aber weit genauerer Ausführung, um für chronologische Schlüsse verwendbar zu werden.

Wenden wir uns nun zu einzelnen Erscheinungen, so ist zunächst zu den speciellen Wortschatzbeobachtungen Campbells (Lutosl. S. 94ff. 135, 138ff.) Einiges kritisch zu bemerken. Es verdient alle Anerkennung, dass dieser Forscher bei der allgemeinen, zahlenmässigen Schätzung des Wortreichtums der einzelnen Schriften und der Gemeinsamkeiten im seltneren Wortgebrauch unter verschiedenen Schriften nicht stehen geblieben ist, sondern auch die Specialuntersuchung bestimmter Gebiete des Wortschatzes wenigstens angebahnt hat. Es sind hier gewiss Scheidungen notwendig. Es kann auch für die chronologischen Folgerungen nicht gleichgültig sein, wie viel von dem seltneren Wortgebrauch durch den besonderen Inhalt der bezüglichen Schriften bedingt ist, wieviel dem poetischen oder rhetorischen χρῶμα angehört, wie viel bloss dem naturgemäss wachsenden Trieb der Abwechslung und Nüancierung des Ausdrucks entspringt. Durch solche Scheidung wird gewiss Manches, was in unseren Listen noch dunkel blieb, seine Aufhellung finden und die chronologischen Schlüsse dadurch an Sicherheit gewinnen. Allein was Campbell selbst zu dieser Untersuchung beigetragen hat, ist, wie schätzenswert und anregend auch im ganzen, doch in genug Einzelheiten anfechtbar [22]). Be-

---

[22]) So vermerkt Lutosławski S. 94 (N. 24) nach Campbell als „hoch charakteristisch" den Gebrauch von γένος als logischen Terminus in Phaedr. und Gruppe C. Aber logischer Terminus im vollen Sinn, wie etwa bei Aristoteles, ist dies Wort bei Plato überhaupt nicht: das Bildliche des Ausdrucks (Geschlecht, Stamm) waltet überall vor. Soweit es sich aber, namentlich als wechselnd mit εἶδος, von dem es sich in der Bedeutung kaum unterscheidet, terminologischer Verwendung nähert, findet es sich nicht nur in den genannten Schriften und, wie Campbell selbst (Plato's Rep. II, 300) nachgetragen hat, im Staat (477 c. 507 c. 509 b. 585 b: auch 434 b. 435 b u. ö.: 443 d), sondern ebenfalls im Phaedo (87 c) und im Theaetet (202 d. 206 b). — Unter N. 29 wird, wieder als „sehr charakteristisch", angeführt γένεσις „in the sense of production in general" Soph. bis Leg. Ich kann keine Bedeutung von γένεσις in diesen Schriften finden, die, sei es allgemeiner oder in sonstiger Hinsicht verschieden wäre von der auch in Phaedr., Theaet., Crat., und besonders Phaedo und Staat vorkommenden. Die ganz allgemeine metaphysische Untersuchung περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς wird im Phaedo eröffnet. — N. 36: σῶμα in der Bedeutung Körper (überhaupt), nicht Leib (eines beseelten Wesens), soll nur vorkommen in Soph., Phil., Tim., Leg. Aber es findet sich mindestens noch im Phaedo (86 a, cf. σωματοειδής ebenda und 81 b, 83 d: Gegensatz ἀσώματον 85 e, was sonst nur Soph., Pol., Phil.). Gewiss schwebt dabei der Gegensatz

sonders berücksichtigen alle seine Zusammenstellungen einseitig den Wortgebrauch der Gruppe C; es werden nicht die oft ganz gleichartigen und gleichwertigen Fälle aus anderen Schriften daneben gehalten, wie es doch methodisch gefordert wäre. Was kann es an sich beweisen, dass etwa der Philebus 7 Wörter mit Tim., 2 mit Crit., 19 mit Leg. ausschliesslich gemein hat, wenn dem gegenübersteht das Gastmahl mit beziehentlich 8, 3, 30, der Phaedo mit 13, 1, 26 und selbst der um mehr als $^1/_3$ kleinere Euthydem mit 2, 0, 15 Wörtern? Es wäre leicht, auch unter diesen recht „charakteristische" zu finden: Wörter, die nur in wenigen Schriften vorkommen, werden wohl immer irgend etwas „Charakteristisches" haben. Da wäre es doch richtiger, entweder die (ausschliesslich oder nicht) gemeinsamen Wörter bloss zählend zu vergleichen (wie in Abschn. A. geschehen), oder das Sachliche zugleich in Erwägung zu ziehen, also das Einzelne des Wortgebrauches im Zusammenhang der Sachbehandlung zu prüfen. „Charakteristisch" in diesem Sinne ist z. B. die ungemeine Häufung der Ausdrücke für Trennen und Teilen, besonders Begriffsteilung (s. die Ableitungen und Zusammensetzungen von χωρίζειν μερίζειν σχίζειν τέμνειν διαιρεῖν). Der bei weitem grösste Teil dieser Wörter fällt in der That auf die späten und sehr späten Schriften, wenn auch die sachlichen Grundlagen und damit die fundamentalen Termini in die Mittelperiode zurückreichen. Dies führt auf die Forderung einer sehr

Leib—Seele noch vor, aber dies ist im spätern platonischen Gebrauch des Wortes nicht anders, z. B. Tim. 31 b, 32 c τὸ τοῦ παντὸς (oder κόσμου) σῶμα, Pol. 288 d, Phil. 29 a d e. Am ehesten liegt die ganz abstracte Bedeutung „Körper" vor im Soph. 246 ff., aber hier handelt es sich ausdrücklich um fremde Lehre (τὰ ἐκείνων σώματα). — N. 38: διάθεσις finde sich nur in Soph., Tim., Leg.: aber es steht auch Resp. 489 a. 579 e. — N. 59: ἀγωνιστική Soph., Leg.: das ist etwas äusserlich zusammengestellt; denn ἀγωνιστικός in der gleichen übertragenen Bedeutung wie im Soph. findet sich auch Men. 75 d. und so ἀγωνιστής Theaet. 164 c: während die Gesetze nur die ursprüngliche Bedeutung haben. Der Gebrauch des Fem. als Substantivum hat aber nichts „Charakteristisches". — So wird überhaupt ziemlich oft von Lutoslawski etwas als besonders charakteristisch bezeichnet, worin es mir nicht gelingt das Charakteristische zu entdecken. Z. B. N. 32 σχίζω (So., Po., Phi., Ti.) ist ein entschieden gebräuchlicheres Wort, auch vor Plato, als etwa das Compositum διασχίζω z. B. von der Zerlegung der Einheit, Phaed. 97 a. 101 b, oder das Abstractum σχίσις (nur Phaedo, 3 mal).

genauen platonischen Synonymik. Andrerseits wären, bloss formal, die verschiedenen Arten der Ableitung und Zusammensetzung, es wären besonders die Substantiva abstracta zu untersuchen, die bei jedem Philosophen, vollends bei dem Urheber der Ideenlehre, ja eine bedeutende Rolle spielen müssen, u. dgl. m. Wir stehen hier überall erst in den Anfängen, und so lange sollte man von Beweisen auf diesem Gebiet lieber gar nicht sprechen. Bis Jemand zeige, dass der Soph., Pol., Phil. ebenso viele eigentümliche Wörter mit irgend welchen anderen Dialogen als mit Tim., Crit., Leg. gemein habe, hält Lutoslawski (S. 99) die Campbell'schen Zusammenstellungen für beweisend. Darauf hätte man es leicht zu antworten: Bis jemand zeigt, dass sie mehr Wörter mit den genannten drei Schriften als mit irgend welchen anderen gemein haben (und dies hatte Campbell nicht gezeigt), sind diese Zusammenstellungen nicht beweisend. Es geht doch nicht an, einen wesentlichen Teil des zu führenden Beweises sich zu erlassen und den Gegenbeweis dem Bestreitenden zuzuschieben. Wir haben ziemlich grosse Mühe gehabt, in einer bestimmten Art der Vergleichung die Zugehörigkeit des Soph. und Phil. und ferner auch des Parm. zur Gruppe C, einem zunächst gegenteiligen Scheine zum Trotz, sicherzustellen. Dabei zeigte sich aber, dass anscheinend gleiche oder doch ähnliche Ansprüche der Cratylus erheben könnte, der dennoch sicher nicht der Gruppe C zuzurechnen ist. Jedenfalls, wenn man diese Beweisführung gelten lässt, wird man das auf demselben Wege gefundene Ergebnis nicht abweisen können, dass Phaedrus und Theaetet nicht der Gruppe C zugehören, oder ihr auch nur so nahe kommen wie der Cratylus. Denn der Phaedrus hat trotz seines aussergewöhnlich grossen Vorrats seltener Wörter, von denen auch sehr viele in den späten und spätesten Schriften wiederkehren, doch eine gleich grosse Zahl, d. h. proportional beträchtlich mehr gemein mit dem Staat als mit den Gesetzen, mehr mit Phaed., Conv., Theaet., als mit Soph., Pol., Phil., mehr mit Euthyd. als mit Parm.: der Theaetet mehr mit Resp. als mit Leg., mehr mit Phaedr., Phaed., Conv. als mit Soph., Pol., Phil. (trotz seiner engen Berührungen mit So., Po.); und wenn beide allerdings eine hohe Zahl von Wörtern mit Tim., Crit., Leg.

teilen, so weist ähnlich hohe Zahlen zum wenigsten der Phaedo auf, der in allen drei Vergleichungen, wie auch in Vergleichung mit Soph. und Phil., den Theaetet übertrifft; alles Thatsachen, die sich Campbell bei der Einseitigkeit seines Vorgehens verbergen mussten. Es war eine auf nichts gestützte und thatsächlich irrige Vermutung (Lut. S. 92f.), dass die niedrige Stellung des Parm. und Theaet. in Vergleichung mit Tim., Crit., Leg. (s. Tab. I Reihe 2) eine wesentliche Verbesserung erfahren würde, wenn man beide vielmehr mit der ganzen Gruppe C vergliche (s. Tab. I Reihe 3). Es wäre sehr leicht, den auf Parm. bezüglichen Aufzählungen Campbells (Lut. S. 138ff., N. 458—500) eine gleich grosse Liste für Euthydem. eine weit grössere für Crat., Conv. oder Phaedo gegenüberzustellen (s. Tab. I Reihe 4, wo nicht einmal Theaet. und Phaedr., wie bei Campbell, zur Vergleichung hinzugenommen sind, und oben S. 20f.), und es wäre ebenso viel damit bewiesen, nämlich nichts. Die Anerkennung der bahnbrechenden Bedeutung der Campbell'schen Arbeiten kann es nicht rechtfertigen, seine Beweise auch heute noch als zulänglich und sein Verfahren als in jeder Hinsicht mustergiltig hinzustellen: man würde damit den Fortschritt eben der Untersuchungen aufhalten, die eröffnet zu haben sein unschätzbares Verdienst bleibt.

Von Sonderuntersuchungen über einzelne Arten von Wortbildungen ist die gute Statistik Drostes (1886) über die Adjectivbildungen auf —ειδής und —ώδης hervorzuheben. Es zeigt sich, dass diese Bildungen hauptsächlich einigen Schriften der Mittelperiode (Crat., Phaed., Resp.) und ausserdem dem Timaeus zufallen; diesen zunächst kommen Conv. und Phaedr.; kaum ist (im Verhältnis des Umfangs) der Theaetet, und sicher nicht die Gesetze neben diesen zu nennen. Im Soph. und Pol. überwiegen weit die Bildungen auf —ικός. Nach unsrer Gruppenscheidung kommen von

		Bildungen auf		darunter Neubildungen	
		—ειδής	—ώδης	—ειδής	—ώδης
auf Gruppe	A	2	4	1	1
	B	11	29	6	21
	C	9	14	7	11.

Auf die Mittelgruppe nebst Tim. fallen allein 11 bez. 27 Neubildungen, von im ganzen 14 bez. 33. Diese Erscheinungen sind interessant als Beleg dafür, dass gewisse Klassen von Neubildungen, und zwar recht charakteristische, sogar überwiegend der Mittelgruppe angehören.

Als auf ein bestimmtes Gebiet des Wortschatzes zunächst bezüglich, doch stark ins Sachliche hinübergreifend, seien gleich hier auch die Beobachtungen von Peipers (Ontol. Plat.) über den Gebrauch von ὄν und οὐσία erwähnt (Lut. S. 109, N. 236—249). Hier teilt Phaedr. das emphatische ὄντως in metaphysischer Anwendung (N. 236. 241). bes. ὄντως ὄν, nur mit Resp. und Gruppe C, während ὄντως überhaupt (N. 309) auch in Theaet., Crat. (und Euthyd.?) je einmal vorkommt. Es wurde jedoch schon oben bemerkt, dass dies Wort der Dichtersprache entlehnt ist; sachlich unterscheidet es sich in nichts von τῷ ὄντι, und schliesslich auch nicht von ὃ ἔστιν. Was dieses betrifft (N. 239), würde der Phaedrus mit einem einzigen und der Theaetet mit keinem Beispiel nicht sehr passend zwischen Phaed., Resp. und Parm. stehen, in welchen dies die ganz stehende Bezeichnung für die „Idee“ ist (Phd. 75 d οἷς ἐπισφραγιζόμεθα τοῦτο ὃ ἔστιν). Mit Peipers Beobachtungen wären zu verbinden die reichhaltigen Zusammenstellungen von Campbell (Rep. II 294 ff.) über die Terminologie der Ideenlehre, aus denen ebenso wenig ein überzeugender chronologischer Schluss zu entnehmen ist. Es wird im Zusammenhang der Sachuntersuchung hierauf noch zurückzukommen sein.

Von entschiedenem, aber für uns in diesem Zusammenhang leider nur negativem Interesse sind die Zusammenstellungen Riddells (Digest of Platonic Idioms, Anhang zu dessen Ausgabe der Apologie, Oxford 1867; Lut. S. 99) betreffend die feinere Syntax bei Plato. Unter 325 Paragraphen nämlich, deren mancher eine Reihe verwandter Erscheinungen zusammenfasst, fand sich mit Mühe einer, der — dem Scheine nach für die Chronologie verwendbar war: § 109 giebt Riddell für Umschreibung von Verbalformen durch Participium mit Hülfsverbum, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, nur Beispiele aus Soph., Pol., Tim., Leg. an. Es genügt aber, Ast's Lexikon unter εἶναι (I 622) aufzuschlagen, um

fernere Beispiele aus Gorg., Phaedr., Phaedo, Resp. zu finden. Genaueres führt Lutoslawski S. 128 (N. 379—382, nach Tiemann) an: danach sind immerhin einige Gebrauchsweisen von εἶναι c. part. den spätern Schriften eigentümlich oder doch nur in ihnen etwas weniger selten. Ungleich merkwürdiger aber ist, dass sozusagen die ganze feinere Syntax bei Plato in den frühsten Schriften bereits fertig zu sein scheint; denn unter der grossen Masse der von Riddell zusammengestellten Erscheinungen findet sich thatsächlich keine, von der nicht Beispiele ebenso gut in den frühsten wie in den spätesten Schriften vorkämen. Selbst ein Sprachschöpfer wie Plato hat auf diesem Gebiete, wie es scheint, so gut wie nichts zu thun übrig gefunden; denn die Sprache der ersten Schriften ist wohl fraglos die damals gemeinübliche.

Hierher lassen sich füglich auch Röpers Beobachtungen über den Dualgebrauch bei Plato (1878; Lut. S. 101) stellen. Von 16 besonderen Gebrauchsweisen, die Lutoslawski (N. 183—198) als vorzugsweise der Spätzeit angehörig heraushebt, finden sich in Summa nur 3 Beispiele im Phaedrus (ebenso viele im Prot. und Gorg.), 8 im Theaetet (ebenso viele im Euthydem); dagegen im Soph. 13, Pol. 15, Phil. 10, Tim. 11, Leg. 43 (Resp. nur 19). Der Befund spricht eher gegen als für eine nähere Stellung des Phaedrus oder Theaetet zur Gruppe C.

Ein ähnliches Ergebnis hat die wertvolle Untersuchung von Van Cleef (1890; Lut. S. 134) über den Gebrauch der Attraction in Relativsätzen. Es zeigt sich, dass diese weit häufiger ist in den Schriften der frühen und mittleren Zeit als in den letzten; was der Verfasser wohl richtig so deutet, dass die Attraction vorzugsweise der Umgangssprache eigen, daher häufiger in den Schriften ist, welche diese getreuer nachahmen, seltner in denen, die sich einem mehr wissenschaftlichen oder überhaupt buchmässigen Stil nähern. Da Lutoslawski die Zahlen nicht angiebt, seien sie hier mitgeteilt: Phil. hat nur 3 Beispiele von Attraction (7 auf 100 Seiten Didot), Leg. 25 (10), Pol. 5 (11), Tim. 8 (15), Soph. 6 (15), Parm. 5 (15), Conv. 8 (20), Crat. 12 (28), Prot. 12 (30), Euthyd. 9 (32), Critias 4 (34), Resp. 67 (34), Phaed., 19 (38), Charm. 7 (38), Phaedr. 16 (41), Crito 4 (42), Apol. 9

(45), Men. 11 (47), Lach. 9 (50), Gorg. 32 (51), Theaet. 49 (92). Die 67 Beispiele im Staat verteilen sich auf die Hauptabschnitte in folgender Weise: Buch I 6 (29), II—IV 21 (35), V—VII 26 (43), VIII—IX 7 (20), X 7 (36). Es zeigt sich, wie so oft, eine gewisse Constanz in der ersten und letzten Periode, starke Schwankungen in der mittleren. Die abnorm hohe Ziffer des Theaetet muss besondere Gründe haben; es drängen sich in 188b—193b nicht weniger als 22 Beispiele zusammen, 12 allein in 192a—c. Aber selbst wenn man diese 22 Beispiele abzöge, würde der Theaetet immer noch die höchste proportionale Frequenz aufweisen. In jedem Fall spricht dieser Befund stark gegen eine nahe Stellung des Theaetet zur Gruppe C. Aber auch der Phaedrus bleibt von dieser weiter entfernt als die übrigen Schriften der Gruppe B, sowie Charm. und Prot. Für uns hat dies Verhalten nichts Auffallendes; dem überaus belebten Dialog des Phaedrus wie des Theaetet mochte wohl gerade dieses Merkmal des lebhaften Gesprächstons besonders angemessen erscheinen. Aber eben dieser lebhafte Gesprächston zeugt sehr entschieden gegen eine späte Stellung der beiden Schriften.

Wir kommen zu den sehr zahlreichen Beobachtungen über den Gebrauch gewisser Partikeln und sonstiger einzelner Redensarten. Sie wurden eröffnet durch Dittenberger (1881), welcher fand, dass καθάπερ gegen ὥσπερ sehr selten ist in den frühen Schriften, während es in Gruppe C (ausser Parm.) überwiegt (Lut. N. 199, 200, cf. 315). Im Phaedrus finden sich bloss 4 καθάπερ gegen 27 ὥσπερ, im Theaetet 2 gegen 47: ein ähnliches Verhältnis wie in Conv. (2 : 55) und Resp. (6 : 212). Uebrigens hat (was Lut. nicht anmerkt) der Theaetet 3mal ὡσπερεί oder ὡσπερανεί, welches sonst nur in frühen oder mittleren Schriften (Prot., Gorg., Phaed.) vorkommt, während die späten (Pol., Phil., Tim., Leg.) nur καθαπερεί kennen. Man kann danach äusserstenfalls sagen, dass der Phaedrus dem moderneren Gebrauch bereits ein klein wenig mehr zuneigt. An einer weiteren Eigenheit der Gruppe C, dem Gebrauch von μέχριπερ statt ἕως(περ) haben Phaedr. und Theaet. (wie auch Resp., Parm.) keinen Teil (Lut. N. 53, S. 95), ebenso wenig an der Verbindung τάχα ἴσως (N. 201). Ueber τί μήν; (202)

ist weiter unten bei den Antwortformeln zu handeln; im sonstigen Gebrauch von μήν ragen Phaedr. und Theaet. nicht hervor. Zwar hat Theaet. 11mal das in den späten Schriften vorzugsweise häufige καὶ μήν, aber dasselbe findet sich auch je 9mal in Gorg., Crat., Conv. Wenn Lutoslawski (N. 206) sagt, καὶ μήν überwiege über ἀλλὰ μήν in den späteren Schriften, so muss er Conv. (welches nur 2 ἀλλὰ μήν gegen 9 καὶ μήν hat) zu den späteren Schriften rechnen.

Von den Gebrauchsweisen von ἤδη, welche Jecht (1881) genau untersucht hat, fand Lutoslawski (N. 207—222) 16 zu notieren, die vorzugsweise den späten Schriften eigen sind. Phaedr. und Theaet. sind an diesen nur ebenso spärlich beteiligt, wie fast alle anderen Schriften der Gruppen A und B.

Von Höfers Feststellungen (1882) sind von besonderem Interesse die über den Gebrauch von τε (Lut. N. 226—235). Hier zeigt sich, dass der Phaedrus nicht nur in mehreren Einzelheiten (226. 229. 233) ausschliesslich mit Resp. und Gruppe C zusammengeht, sondern in zwei Haupterscheinungen (228 τε . . τε, 231 einfaches τε) eine auffallend starke Frequenz aufweist. Das einfache τε findet sich bloss 0.13mal auf 1 Seite (Didot) im Staat, dagegen 0.54mal im Phaedrus, 0.65mal in den Gesetzen, 2.45mal im Critias und 3.73mal im Timaeus. Lutoslawski bemerkt selbst, dass demnach der Gebrauch von τε zwei Epochen grösster Frequenz hat, im Phaedrus und im Timaeus; es sei gar kein Grund zu zweifeln, dass Plato zweimal den Gebrauch dieser Partikel gesteigert und wieder gemindert haben könne. Sehr richtig; nur sähe man gern einen Grund der immerhin auffallenden Erscheinung. Dieser Grund kann aber, nach allem was über die Sonderstellung des Phaedrus bereits festgestellt wurde, nicht zweifelhaft sein: der häufigere Gebrauch von τε ist ohne weiteres den sonstigen Eigenheiten der Dichtersprache beizurechnen; denn, wenn auch nicht ausschliesslich dichterisch, ist doch das einfache τε (desgl. τε . . τε) den Dichtern ungleich geläufiger als den Prosaschriftstellern. Es entspricht demnach nur dem sonstigen Verhalten gerade des Phaedrus, dass dieser Gebrauch zuerst, unvorbereitet durch andre Schriften, in ihm ein Maximum erreicht, um dann wieder

zurückzutreten, und erst in den letzten, wiederum stark dichterisch gefärbten Schriften ein zweites Maximum zu erreichen. Es ist besonders auffallend und für diese Auffassung bestätigend, dass dem Tim. mit 198 der Phil. mit nur einem einzigen Beispiel vorangeht, so dass also auch hier die Erhebung eine ganz plötzliche ist. Solche Fälle sind wahrlich geeignet in chronologischen Schlüssen aus Stilerscheinungen vorsichtig zu machen.

F. Kugler (1886) verdanken wir Untersuchungen über den Gebrauch von τοὶ und seinen mannigfachen Zusammensetzungen, und von μῶν (Lut. N. 279—308, vgl. 223). Die Bemerkung Lutosławskis (S. 117f.), dass sich hier wieder „gewisse Analogieen des Phaedrus mit der letzten Gruppe" verrieten, die sich nicht im Phaedo zeigten, finde ich nicht bestätigt. Rechnet man die Erscheinungen 279—305 zusammen, so findet man im ganzen 21 Fälle des im allgemeinen spätern Gebrauchs im Phaedo, 18 im Phaedrus. Beschränkt man sich auf die Nummern, die allein als einigermassen beweisend gelten können (285. 288. 289. 294. 296. 305), so sind es im Phaedo 11 Fälle, im Phaedrus 7. Eher könnte man auf 28 bez. 17 Fälle im Theaetet hinweisen, dem aber der um 10 Seiten kürzere Cratylus mit 28 bez. 21 Fällen zur Seite steht; weit grössere Zahlen ergeben sich (allein in den beweisenden Nummern) für Soph. (48), Pol. (37). Phil. (44), Leg. (96); die Frequenz im Staat (68) lässt sich in Rücksicht auf den Umfang damit nicht gleichstellen. Andrerseits sind die Erscheinungen N. 306—308 (relative Häufigkeit von τοίνυν gegen μέντοι, absolute Seltenheit von μέντοι und absolute Häufigkeit von τοίνυν) stark beweisend für die Zugehörigkeit des Soph., Pol., Phil. zur letzten Gruppe, aber keineswegs für eine späte Stellung des Phaedrus und Theaetet; beide können sich hier kaum dem Meno vergleichen, der 13 τοίνυν gegen nur 6 μέντοι aufweist; andrerseits bleibt auffallend die geringe Frequenz von τοίνυν im Parm. (3. gegen 13 μέντοι). Es lässt sich nicht mehr sagen, als dass, nach längerem Schwanken, vom Soph. ab das Uebergewicht von τοίνυν entschieden ist.

Von C. Ritters zahlreichen Beobachtungen (Untersuchungen über Plato, 1888) betreffen die meisten die Antwortformeln; diese

werden weiter unten zusammen mit drei andern auf eben diese bezüglichen Arbeiten besprochen werden. Davon abgesehen, ist es dem Spürsinn dieses fleissigen und genauen Forschers zwar gelungen, ein paar einzelne Erscheinungen zu entdecken, die nur in Resp., Phaedr., Theaet. und Gruppe C vorkommen (N. 323 πάντῃ πάντως — übrigens Reminiscenz aus Parmenides, fr. 2 v. 3 Diels: 324 εἴρηται und 336 ἐρρήθη in verweisenden Relativsätzen; 335 μακρῷ beim Comparativ; 334 δῆλον ὡς statt δῆλον ὅτι, worüber genaue Statistik bei Ritter S. 58; 341 ἐξ ἀνάγκης). Aber daneben findet sich eine Reihe ähnlicher Erscheinungen, die, ebenfalls in den letzten Schriften häufiger, doch „ausnahmsweise“ auch in einer oder der andern früheren Schrift auftreten (wie N. 317, εἶπον öfter als ἔλεγον, Conv. und Gruppe C; 344 οὐδαμῇ οὐδαμῶς auch Phaedo; 346 εἰς oder κατὰ δύναμιν Crat.; 350 σχεδόν ohne τί in einer Reihe von Schriften, s. Ritter S. 58: auch 351 τὰ νῦν, 355 χάριν gegen ἕνεκα, Ritter S. 59). Mehr als ausnahmsweise d. h. 1- oder 2mal in einer Schrift finden sich die meisten dieser Wendungen überhaupt nicht; allenfalls bei 334 (δῆλον ὡς, Phaedr. 3 Beispiele), 350 σχεδόν (Phaedr. 4), 355 χάριν (Phaedr. 8, Theaet. 4) lässt sich von etwas mehr als vereinzeltem Vorkommen reden; aber auch der Gorgias weist 3 σχεδόν gegen 2 σχεδόν τι, desgleichen 3 χάριν auf: und über δῆλον ὡς habe ich schon Philos. Monatsh. XXV 347[1] bemerkt, dass es in 9 Büchern des Staats fehlt; die 2 einzigen Beispiele stehen zufällig beide in Buch II; daher wäre es ein ganz leichtsinniger Schluss, dass irgend eine kleinere oder mittlere Schrift, in der nur δῆλον ὅτι vorkommt, darum nicht später verfasst sein könnte als der Phaedrus oder Buch II des Staats. Man mag also die genannten Einzelheiten immerhin als einen weiteren, obwohl geringfügigen Beleg für die Bevorzugung gewählterer, modernerer Wendungen im Phaedrus anführen, aber für die Zeitfolge beweisen sie nicht mehr als irgendwelche der so zahlreichen Wörter, die der Phaedrus mit der Gruppe C (ausschliesslich oder nicht) gemein hat.

Im Gebrauch von πᾶς und seinen Ableitungen (Walbe 1888; Lut. N. 356—375), wo Gruppe C fast durchweg hohe Frequenzzahlen aufweist, ragen Phaedrus und Theaetet durchaus nicht über

die anderen Schriften der Gruppe B hervor. Im Gesammtgebrauch von πᾶς und seiner Composita (N. 366) steht Theaet. auf einer Linie mit Euth., Crat., Conv., Resp., Parm.; Phaedr. tiefer; speciell im Gebrauch von ἅπας ξύμπας und ξυνάπας (367) bleiben Phaedr., Theaet. mit Men., Gorg., Phaed., Resp. zurück hinter Apol., Crito, Lach., Prot., Euthyd., Parm., Soph., Phil., die wiederum übertroffen werden durch Pol., Tim., Crit., Leg.; man beachte ferner 358, 368—371, 373, 374. Was will es dem gegenüber bedeuten, wenn (361) die ganz bestimmte Verbindung τὰ πάντα εἴδη oder γένη sich, ausser je einem Beispiel im Staat und den Gesetzen und vier im Parm., 6 mal im Theaetet und sonst nirgendwo findet? Es war an der betreffenden Stelle sachlich gefordert, „die sämmtlichen" Glieder der Einteilung, gegenüber dem eingeteilten Ganzen, scharf zu bezeichnen.

Im Gebrauch der Präpositionen, über den Lina (1889; Lut. N. 389—447) genaue Auskunft giebt, ragen Phaedr. und Theaet. in einzelnen Beziehungen, aber keineswegs allgemein hervor. Z. B. in der relativen Häufigkeit von κατὰ c. acc. (Lut. 389) steht Crat. mit Soph., Pol., Tim., Crit., Leg. über Theaet., Parm., Phil.: Phaedr. tiefer. Im Uebergewicht von περὶ c. acc. über περὶ c. gen. steht Conv. allein neben Soph., Pol., Tim., Crit., sowie einzelnen Büchern des Staats (IX) und der Gesetze (III, V, VI, VII. Lina S. 11 ff. Lut. N. 391). Und wenn allgemein in den Schriften der ersten Periode der Genetiv, in denen der letzten der Accusativ bei Präpositionen überwiegt, so gehen Phaed., Phaedr., Theaet. mit jenen, Euthyd., Crat., Conv., Resp. mit diesen zusammen (s. Linas Tabelle S. 9); d. h. wir haben wieder jenes so oft beobachtete Schwanken in der Mittelperiode gegenüber festerem Gebrauch in der ersten und letzten. Andrerseits nimmt der Phaedrus (nicht der Theaetet) eine vergleichsweise hohe Stellung ein in der Häufigkeit der Präpositionen überhaupt, die bei Plato im allgemeinen, doch nicht sehr regelmässig, zunimmt (Lina S. 5, Lut. N. 390). Die höchsten Ziffern (31 bezw. 32 auf 1 Seite Didot) erreichen nämlich Critias und Timaeus, denen Resp. X (24) am nächsten kommt; es folgen Pol., Phaedr. (21), Resp. V—IX (20.9, während der Staat als Ganzes etwas tiefer, auf 19.9 steht), Soph., Resp.

II—IV, Phaedo und Laches (19), Phil., Conv. (18), Prot. (17), dann erst neben Parm. und Euthyphr., Theaet. (16); tiefer Crat., Gorg., Apol., Crito. (14), Resp. I (13), Men. (12), Euthyd., Charm. (11). Beachtet man hier die Stellung von Parm. und Phil. einerseits, Lach., Prot. andrerseits, so erscheint ein chronologischer Schluss auch bezüglich des Phaedrus kaum berechtigt. Lina hat ferner beobachtet, dass die Einschiebung von Partikeln und andern Wörtern zwischen Präposition und Substantivum in den späteren Schriften vorzugsweise häufig ist. Sie findet sich bei κατὰ c. acc. und περὶ c. gen. oder acc. (s. Linas Tabelle S. 21, Lut. N. 392 bis 411) mehr als 4mal auf 10 Seiten in Soph., Phil., Tim. (5), Pol. (6), Critias (7), ungefähr 4mal in Phaedr. und Theaet., 3mal in Leg. und Charm., 2mal in Gorg., Crat., Conv., Resp., Parm., seltener in den übrigen Schriften. Endlich eignet hauptsächlich den späteren Schriften der Gebrauch der Anastrophe von πέρι, besonders mit Zwischenstellung andrer Wörter (Lina S. 27 ff., Lut. N. 412—418, und neuerlich Baron, Rev. des ét. grecques X 264 ff.). Hier zeigen das häufigste Vorkommen im Verhältnis zur Frequenz von περὶ c. gen. überhaupt (nach Lina, von dem Barons Angaben nur unbeträchtlich abweichen): Phil. (0.31), Leg. (0.29), Soph. (0.22), Resp.[23]) (0.21), Pol., Phaedr. (0.20); diesen folgen erst in weiterem Abstand Tim. (0.14), Lach. (0.13), Theaet. (0.11), Men., Gorg. (0.10), Critias (0.09), denen nach Baron Conv. und Euthyd. (mit 4:38, bezw. 2:18) gleichkommen; während ganz geringe Frequenzen (2 oder 3 Beispiele) Prot., Ap., Crat., Phaedo, Parm., Euthyphr., und kein Beispiel überhaupt Charm., Crito aufweisen (übrigens auch Prot. und Apol. nur je 2 bei Pronomina, s. sogleich). Die Zunahme dieses bei Thukydides sehr viel seltneren, sonst in Prosa ganz ungewöhnlichen Gebrauchs bedarf der Erklärung. Nach Aristot. poet. 1458 b 31 aber war die Anastrophe von Präpositionen (auch πέρι) der Umgangssprache wohl überhaupt fremd (eine Ausnahme macht nach Baron der Gebrauch bei Pronominibus, da auch Aristoph. τοῦ πέρι: kennt), dagegen vorzugsweise heimisch in der Tragödie.

[23]) Nach Baron 1 : 4 in I—IV, 1 : 5 in VIII—X, dagegen 17 : 42 (= 0.40)! in V, 9 : 31 in VI, 7 : 35 in VII (V—VII 0.30.)

Wir haben also hier wiederum eine Entlehnung aus der Dichtersprache zu erkennen, und wundern uns desto weniger über die hohe Ziffer gerade im Phaedrus, und die sehr niedrige im Parmenides.

Ich habe, auf die Gefahr zu ermüden, ausser den Antwortformeln alle von Lutoslawski aus 38 Arbeiten zusammengestellten Stilerscheinungen durchmustert und nur solche nicht genannt, an denen Phaedr. und Theaet. nicht beteiligt sind oder die überhaupt ganz und gar nichts beweisen können (wie Lut. N. 1—11, 250 bis 253). Wer einigermassen unbefangen ist, wird, glaube ich, von der Gesammtheit dieser Erscheinungen nicht den Eindruck erhalten haben, dass sie für eine späte Stellung des Phaedrus und Theaetet irgend etwas beweisen. Ja es könnten noch viele ähnliche Erscheinungen hinzukommen, ohne dass die Beweiskraft sich dadurch erhöhte. In der weit überwiegenden Zahl der Fälle bleiben beide Dialoge völlig auf einer Linie mit den übrigen Schriften der Gruppe B. In Einzelheiten nimmt wohl der Phaedrus (weniger der Theaetet) an dem vorzugsweise der letzten Gruppe angehörenden Gebrauch bisweilen teil, aber dasselbe ist auch bei andern Schriften der Mittelgruppe, allenfalls nur in etwas geringerem Grade, der Fall. In der Summe dieser Erscheinungen zeigt sich deutlich genug eine Zunahme der gewählteren Wendungen von den frühsten bis zu den spätesten Schriften; im allgemeinen ein nur spärliches Auftreten in Gruppe A, ein stärkeres, doch ohne Regelmässigkeit, in B, ein auffallend starkes und viel regelmässigeres in C. Das ist aber nur, was an sich zu erwarten war. Die Annahme stärkerer Schwankungen des Sprachgebrauchs in der Mittelperiode, durch die ich schon Philos. Monatsh. XXV 345 (1889) die Ergebnisse der Sprachstatistik mit denen der Sachvergleichung in Einklang zu bringen versuchte, scheint mir noch immer diejenige, welche der Gesammtheit der Thatsachen am besten entspricht. Stark hervorragend zeigte sich der Phaedrus bisher nur in zwei Fällen: in der häufigen Verwendung von τὲ, wo aber schon Lutoslawski richtig „zwei Epochen grösster Frequenz“, d. h. eine Ausnahmestellung des Phaedrus, anerkennt, und in der Anastrophe von πέρι.

Beides aber sind Merkmale der Dichtersprache, also nicht anders zu beurteilen als die rhythmischen Eigenheiten des Phaedrus, die Hiatvermeidung, die jonischen Dative Plur. der 1. und 2. Declination, der Gebrauch von ὄντως und der ganze dichterische Wortgebrauch in dieser Schrift. Gelänge es nun etwa auch, noch ein paar Fälle mehr ausfindig zu machen, in denen sich die Sprache des Phaedrus der der späteren Schriften etwas mehr nähert als andre Schriften der Gruppe B, so könnte uns niemand hindern, darüber ebenso zu urteilen wie über die wenigen bisher vorliegenden: dass eben der Phaedrus überhaupt eine Ausnahmestellung einnimmt. Es ist eben eine ungewöhnlich durchgearbeitete Schrift, die, auch abgesehen vom Dichterischen, in der besonderen Absicht des Wetteifers mit den Rhetoren den gewählteren Sprachgebrauch gradezu aufsucht. Bis jetzt sind aber, wenn man das Dichterische, als unter besondere Beurteilung fallend, auf Seite stellt, die Fälle weit in der Ueberzahl, in denen der Phaedrus, ebenso wie der Theaetet, das Verhalten der übrigen Schriften der Gruppe B teilt; es sei erinnert an die Bildungen auf —ειδής und —ώδης, den Dualgebrauch, den Gebrauch der Attraction in Relativsätzen, von τοί und seinen Ableitungen, von ἤδη, von πᾶς und Comp., und die meisten Erscheinungen des Präpositionengebrauchs. Von einer directen Zugehörigkeit oder auch nur merklich näheren Stellung zur Gruppe C kann nicht die Rede sein; insbesondere ergab sich bisher auch nicht der geringste Anhalt für eine Abfassung des Phaedrus oder Theaetet nach dem Staat.

Es sind wesentlich nur die Antwortformeln, welche das Gesammtbild, wie ich nicht zweifle, in täuschender Weise verschieben. Ihnen sind, ausser der vereinzelten doch wichtigen Beobachtung Dittenbergers über τί μήν; nicht weniger als vier gründliche Arbeiten gewidmet, von Ritter (1888), Siebeck (1888), Tiemann (1889) und von Arnim (1896). Man hoffte durch die genaue Erforschung dieser bei Plato so häufigen und mannigfaltigen Formeln am ehesten zu sicheren Schlüssen zu gelangen, weil ihr Gebrauch vom Inhalt der Schriften unabhängig, rein durch stilistische Gründe bedingt sei. Doch ist mindestens in einer Hinsicht ein sachlicher Unterschied nicht zu verkennen. Es ist voraus zu er-

warten, dass da, wo der Dialog ernsthaft die Bedeutung gemeinsamer Untersuchung hat, die unbedingten, fraglosen Zustimmungen seltener, solche Antworten hingegen, die, sei es einen zurückgebliebenen Zweifel, oder doch vorsichtig nur subjective Geneigtheit der Annahme zum Ausdruck bringen, vergleichsweise häufig sein werden; während im blossen „Scheindialog", d. h. da, wo eigentlich nur der jedesmalige Gesprächsführer etwas Ernsthaftes zu sagen hat und der Andre nur der bestellte Jasager ist, die unbedingten Zustimmungen häufiger, daher auch mannigfaltiger und differenzierter sein, die zweifelnden oder bloss subjectiv gehaltenen mehr und mehr abkommen werden. Im übrigen ist nur wie sonst zu unterscheiden zwischen schlichten, alltäglichen und gewählteren, neumodischen Wendungen, die, schon zur Vermeidung von Eintönigkeit, mehr und mehr in Aufnahme kommen und endlich das schlichte Ja oder Nein fast verdrängen.

Diesen Erwartungen entspricht der Thatbestand. Dabei nimmt aber der Phaedrus, und nach einer Seite auch der Theaetet, eine Sonderstellung ein.

Es sei zunächst zusammengestellt, was sich auf den Grad der Zustimmung bezieht. Ritter constatiert (Lut. N. 318) die ausserordentliche Seltenheit subjectiver Zustimmungen. (ἔγωγε, δοκεῖ μοι u. dgl.) in Phaedr., Parm., Soph., Pol., Phil., Tim., Leg., von denen die beiden letzten überhaupt kein Beispiel einer solchen Antwort zeigen, Phaedr. und Soph. nur je eines (unter 69 bezw. 215 kurzen Antwortformeln). Erst weit nach den genannten Schriften folgen Prot., Phaedo, Resp., und noch ferner steht, neben Apol., Crito, Charm., Crat., der Theaetet, in dem gerade diese subjective Weise der Zustimmung häufig ist. Hiermit stimmen die Beobachtungen Siebecks (Lut. N. 376) gut überein. Er teilte die kurzen Zustimmungsformeln in apodiktische, assertorische und problematische, und fand die apodiktischen procentual am häufigsten im Phil. (61 %), demnächst im Phaedr. (55), den Gesetzen (54), Phaed., Resp., Pol. (49), Soph. (42) und Parm. (40): dann erst folgt Theaet. (mit 38 %). Selbst in den Hauptteilen des Staats ist die Zunahme der apodiktischen Antworten zu beobachten; sie betragen in Buch I nicht mehr als 38 %, um sich in II—IV auf

46. in V—X auf 53—54 zu erheben. Im Verhältnis der apodiktischen zu den problematischen Antworten (N. 377) steht wieder Phil. am höchsten, demnächst Resp., Soph., Phaedr., Phaedo, zwischen denen der Abstand gering ist; weiter folgen Pol., Euthyd., Parm., Gorg., tiefer als diese alle steht Theaetet. Superlative in kurzen Antworten wie ἀληθέστατα, ὀρθότατα λέγεις u. dgl. überwiegen (nach Ritter, No. 325) über die entsprechenden Positive nur in Phil., Leg., gleiche Zahlen (übrigens nur 2 : 2) zeigt Phaedr., es folgen Pol., Resp., Soph., Theaet., Phaed. Von einzelnen sehr positiven Antworten seien hervorgehoben καὶ μάλα (No. 352, mehr als einmal nur Resp., Phaedr., Theaet. und Gruppe C) und δῆλον (343, nur Resp., Phaedr., Theaet. und Gruppe C). Stark bekräftigend sind ferner die Antworten durch rhetorische Fragen: wie sollte es nicht so, oder wie sollte es anders sein, in sehr zahlreichen Wendungen. Solche fand v. Arnim (N. 451) relativ am häufigsten im Phaedr., Soph., Pol., Phil., Leg., schon weniger häufig in (Euthyphr., Crito) Resp., Theaet., Parm., noch seltner in allen andern Schriften. Hiermit lässt sich ferner zusammenstellen Siebecks Beobachtung des Uebergewichts solcher Fragen, die eine zustimmende Antwort provocieren (mit ἆρα oder μῶν, N. 378), in C. Hier übrigens findet sich Resp. auf einer Linie mit Prot., Crat., Phaedo; Phaedr., Theaet. stehen noch etwas tiefer. Auch die Häufigkeit solcher Gegenfragen, die um weitere Aufklärung bitten, wie „Was nämlich?“ „Wie meinst du das?“ u. dgl. geht ziemlich parallel der Frequenz sehr bestimmter Zustimmungen; auch sie sind vorzugsweise jener Art des Dialogs eigen, wo der Mitunterredner widerstandslos folgt, wohin es dem Andern gefällt; es sind eigentlich nur Aufforderungen fortzufahren. Hierher gehören zwei Beobachtungen von Ritter (N. 353, Fragen mit ποῖος vereinzelt in Lach., Crat., Phaed., häufiger nur Resp., Phaedr., Theaet. und Gruppe C) und v. Arnim (453, Bitte um nähere Erklärung, ganz ähnlich, nur dass, statt Phaedo, Gorg. mit einem Beispiel neben die übrigen vorgenannten tritt).

In Summa lässt sich sagen, dass, was den Grad der Zustimmung betrifft, der Phaedrus stark hervorragt, dagegen **nicht** der Theaetet, dessen Dialog eben kein blosser Scheindialog ist.

Hingegen ist der Theaetet fast gleich stark wie der Phaedrus beteiligt am gewählteren Ausdruck der Zustimmung: wohin einige der eben mitgeteilten Erscheinungen sich allenfalls auch rechnen liessen. Sonst sind die wichtigeren hierher gehörigen Beobachtungen diese: N. 448 Einfaches Ja (ναί, πάνυ γε, πάνυ μὲν οὖν) weniger als $^1/_3$ aller bejahenden Antworten nur in Resp., The., Phdr. und Gruppe C, am seltensten in Phdr., Resp., Phil., Leg. — Insbesondere N. 354: πάνυ μὲν οὖν überwiegend über πάνυ γε, abgesehen vom Crito (1 : 0) nur in Resp., The., Phdr. und Gruppe C (ausser Parm., der von Lach., Phaed., Prot. übertroffen wird). — N. 349 παντάπασι μὲν οὖν ausser Lach. (1 Beispiel) nur Resp., Phdr., The. und Gruppe C. — Aehnlich verhält es sich mit dem Gebrauch von ἀληθῆ ἀληθέστατα ὀρθῶς ὀρθότατα καλῶς κάλλιστα u. ä. mit und ohne λέγεις u. dgl. (N. 342, vgl. 385—388, 454, 455), welche Wendungen alle auf Resp., Phdr., The. und Gruppe C beschränkt oder nur ganz vereinzelt in andern Schriften zu finden sind. — The. allein geht mit Resp. und Gruppe C zusammen in N. 326, 337, 338, 348; 347 ist ausserdem nur Gorg. mit 1 Beispiel beteiligt. — N. 452: In rhetorischen Fragen überwiegt τί über πῶς nur in Phdr. The., Phil., Leg.: diesen stehen zunächst Pol., Resp., Soph., Parm. — Hierher gehört denn auch Dittenbergers Beobachtung, die zur Untersuchung der Antwortformeln den ersten Anstoss gab, über das Vorkommen von τί μήν; (N. 202), das in Phdr. und The. gleich in beträchtlicher Stärke (12 bez. 13mal) auftritt und sich sonst (ausser Lysis, für dessen Echtheit ich mich nicht verbürgen möchte) nur in Resp. und Gruppe C findet. Endlich ist auch die Gegenfrage καὶ πῶς; oder καὶ πῶς ἄν; (339. 340) auf The., Resp. und Gruppe C beschränkt. An den Erscheinungen 456. 457 ist The. nicht besonders, Phdr. gar nicht beteiligt (dagegen der Staat an beiden, Phd. an der erstern, Crat. an der letztern); auf Gruppe C bleiben beschränkt 320. 322. 450; auf Resp. und Gruppe C 328. 331. 330. 332. 333. 449.

Nach diesem Thatbestand sind es ersichtlich an erster Stelle, ja sozusagen allein die Antwortformeln, welche der bereits so festgewurzelten Meinung vieler Philologen, dass durch die Stilerschei-

nungen die späte Abfassung des Phaedrus und Theaetet erwiesen sei, zur thatsächlichen Unterlage dienen.

Indessen wäre, nach allem früher Gesagten, zum mindesten doch die Frage aufzuwerfen, ob nicht auch auf den Gebrauch der Antwortformeln der besondere Charakter einzelner Schriften einen Einfluss übt, den man erst abrechnen müsste, um zu gültigen chronologischen Schlüssen zu gelangen; ob m. a. W. nicht auch darin weit mehr Plan und Absicht waltet, als man vorausgesetzt hat. Schon Philos. Monatsh. XXV S. 345 (in einer Besprechung von Ritters „Untersuchungen") habe ich darauf aufmerksam gemacht, dass z. B. τί μήν; die bei weitem grösste relative Frequenz (d. h. Häufigkeit im Verhältnis zu den überhaupt vorkommenden kurzen Zustimmungsformeln) im Phaedrus zeigt, obgleich doch nach überwiegender Annahme dieser Gebrauch hier zuerst auftritt: sie ist hier nämlich doppelt so gross als in den Gesetzen und noch weiter abstehend von allen übrigen Schriften, die überhaupt τί μήν; haben. Die Analogie z. B. mit dem Gebrauch von τε und nachgestelltem πέρι ist auffallend. Aber ziemlich ähnlich verhält es sich mit den apodiktischen Zustimmungsformeln überhaupt, wo der Phaedrus stets eine hohe, in einigen Hauptfällen eine der höchsten Stellen einnimmt, während mehrere sicher spätere Schriften, besonders auch der Theaetet, einen beträchtlich tieferen Stand aufweisen (so N. 318, 376, 451, auch 325, 452). Sicher dasselbe würde sich zeigen in der Mannigfaltigkeit der Antwortformeln überhaupt, die sicher in keiner andern Schrift auch nur annähernd so gross ist wie im Phaedrus.

Ich meine, jedem einmal darauf aufmerksamen Beobachter müsse sofort auffallen, dass der Gebrauch der Antwortformeln mindestens im Phaedrus nicht eine Sache des Zufalls oder blosser Gewohnheit, sondern der genausten Berechnung ist, nämlich berechnet auf die Charakteristik des Mitunterredners Phaedrus. Dieser junge Mann ist sicher kein Mephistopheles: er ist der Geist, der stets und zwar von Herzen bejaht, oder richtiger, zustimmt, denn ebenso herzhaft verneint er auch, wenn nämlich schon die Frage verneinenden Sinn hatte. Er ist dabei aber hochgebildet in

feiner Rede; er darf sich mit den landläufigen Zustimmungsausdrücken nicht begnügen, er hat deren ein ganz erstaunliches Register zur Verfügung. In dem ziemlich kurzen Dialog — Ritter zählt nur 69 kurze Antwortformeln gegen 285 z. B. im Theaetet — finden sich folgende Wendungen:

(Einfach bejahend) ναί. οὕτως. φημί. (Vorsichtig) καὶ οὐδέν γε ἀπὸ τρόπου. τό γ' οὖν εἰκὸς οὕτως. κινδυνεύει. φαίνεται. (Die Verantwortung dem Andern zuschiebend) ἔστω ὡς λέγεις. εἰ σοί γε δοκεῖ. (Allmählich steigernd) πάνυ γε. πάνυ μὲν οὖν. παντάπασι μὲν οὖν. ἴσως νὴ Δί' ὦ Σώκρατες. μάλα γε. καὶ μάλα (so als kurze Antwort, oder eine längere Antwort einleitend). πάντων γέ που μάλιστα. νὴ Δί' ἀμηχάνως γε ὡς σφόδρα. — δῆλον (δή). ἀνάγκη μὲν οὖν. ἀδύνατόν που ἄλλως. (In rhetorischer Frage) πῶς δ' οὔ; πῶς γὰρ οὔ; τί δ' οὔ; τί γὰρ ἄλλο; τί γάρ; τί μήν; ἐρωτᾷς εἰ δεόμεθα; (Mit Belobigung) ὀρθῶς λέγεις. ἀληθέστατα λέγεις. ὀρθότατά (γε). σοφώτατά γε. καὶ τοῦτό σοι ὀρθότατα εἴρηται. ἀλλ', ὦ γενναιότατε, κάλλιστα εἴρηται. παγκάλως ἔμοι γε δοκεῖ λέγεσθαι. πολὺ γὰρ τοῦτ' ἔτι κάλλιον λέγεις. — (Einfach verneinend) οὐ γὰρ οὖν. οὐκ ἔμοιγε (einer der ganz wenigen Fälle, wo Phaedrus ein Ich zu haben sich herausnimmt). οὔκουν εἰκός γε. οὔκουν δὴ τό γ' εἰκός. (Stärker) ἥκιστά γε. ἀδύνατον. οὐδαμῶς. οὐ μή ποτε. οὐ μὰ τὸν Δί' οὐ παντάπασιν οὕτως. γελοῖόν γ' ἂν εἴη. παγγέλοιόν γ' ἂν ἤδη εἴη. γελοῖον ἤρου. — Dann überaus zahlreich jene zum Weiterreden ermunternden Gegenfragen: πῶς; πῶς δή; ἀλλὰ πῇ δή; τί δή; τίνων δή; τίνα τοῦτον; τὸ ποῖον; τὰ ποῖα; ποῖον τοῦτο καὶ τί πεπονθός; τὸ ποῖον δή; τὸ ποῖον δὴ λέγεις; πῶς τοῦτο λέγεις; πῶς δὴ τί τοιοῦτο λέγεις; πῶς δὴ οὖν αὐτὸ λέγεις; (Bescheiden und lernbegierig) πῶς λέγεις τοῦτο. οὐ γὰρ μανθάνω; δοκῶ μὲν ὃ λέγεις μανθάνειν, ἔτι δ' εἰπὲ σαφέστερον. (Vollends 264 c) χρηστὸς εἶ ὅτι με ἡγεῖ ἱκανὸν εἶναι τὰ ἐκείνου οὕτως ἀκριβῶς διιδεῖν.

Angesichts dieses Befundes bedarf es zum mindesten erst der Untersuchung, wie weit allgemein bei Plato der Gebrauch der Antwortformeln und das ganze Verhalten des Mitunterredners im Gespräch zur persönlichen Charakteristik gehört. Schwerlich werden z. B. die ernsten Forscher aber schlichten Sprecher Simmias und Kebes — Thebaner überdies — sich in derselben Weise aussprechen, wie ein Phaedrus; da ist besonders nicht dieselbe ausser-

ordentliche Mannigfaltigkeit und Feinheit, aber auch wohl nicht ganz dieselbe dreiste Unbedingtheit der Zustimmungsformeln zu erwarten wie bei Phaedrus; zeigte sich doch auch zwischen diesem und Theaetet der ganz sichere Unterschied, dass der letztere, der an Feinheit und Gewähltheit des Ausdrucks mit dem ersteren wohl wetteifern kann, die stark positiven Zustimmungen keineswegs so wie dieser bevorzugt, sondern seine Zustimmung weit öfter bloss subjectiv und bedingt, wenn nicht zweifelnd, ausspricht. Er ist eben ein angehender Forscher, der redlich mitarbeitet, und nicht, wie Phaedrus, bloss ein dankbarer Hörer. Der Unterschied ist um so bemerkenswerter, da beide Dialoge sich übrigens stilistisch in vieler Beziehung ähnlich, und der Theaetet von beiden sicher der spätere ist [24]).

Auch das aber lässt sich beantworten, weshalb denn Plato dem Sokrates gerade im Phaedrus einen so zustimmungsfrohen Mitunterredner bestellt hat. Vermutlich, weil er für diesmal absichtlich nicht dialektisch untersuchen, sondern endlich einmal in vollem Strome — πλῆρες τὸ στῆθος ἔχων (235c) — sozusagen alles, was er auf dem Herzen hat, und gerade das Positivste, heraussagen will: τολμητέον γὰρ οὖν τό γε ἀληθὲς εἰπεῖν (247c). Es ist der seltsame Widerspruch dieser Schrift, dass sie zwar die Forderung des Beweisens, der dialektischen Entwicklung in aller Unbedingtheit stellt, aber ihr selber sehr wenig genügt, sondern ziemlich undialektisch Thesen auf Thesen häuft, um sie nur zu überbieten durch noch grössere Verheissungen auf die Zukunft. Da ist in der That nichts von eigentlicher Untersuchung, einer solchen Untersuchung, die vom gründlichen Zweifel anhebt, um ihn desto gründlicher zu

[24]) Ausserdem ist zu berücksichtigen (was schon öfter bemerkt worden ist), dass dem wiedererzählten Gespräch nicht die gleiche Lebhaftigkeit des Tons ansteht wie dem dramatisch abgefassten. So kommt z. B. τί μήν; im Staat zwar 31 mal vor, aber nur je einmal mit ἔφη oder ἦ δ' ὅς, sonst also nur in solchen Partieen, wo die Form der Nacherzählung so gut wie vergessen ist und einer rein dramatischen Fassung Platz macht. Ebenso fallen die 6 τί μήν; des Parm. ausschliesslich dem dramatisch abgefassten zweiten Teil zu; während im erzählenden (cap. 1—9 bei Hermann) überhaupt nur 2 mal das im dramatischen Teil ungemein häufige μήν vorkommt (Philos. Monatsh. XXIV 487).

überwinden, wie es in vorbildlicher Weise im Theaetet geschieht. Es ist der Uebermut einer beglückten Ferienstimmung, wie sie diesem echtesten Sokratiker vielleicht nur noch einmal, im Gastmahl, geblüht hat: selbst da übrigens wird doch ganz anders Schritt um Schritt entwickelt. Natürlich weiss aber Plato und betont, dass solches Gebahren nur der kurzen Spielpause erlaubt ist, die er sich für diesmal gegönnt hat und von der er alsbald zurückkehren wird zum ganzen Ernst der Forschungsarbeit. Das erklärt vielleicht zu einem Teile auch die so seltsame Verurteilung alles Schreibens, als sei es ihm eigentlich nie rechter Ernst damit gewesen — wohl auch nicht in der Apologie und im Gorgias, um von Phaedo und Staat nicht zu reden, welche ja nach den Neueren auch dem Phaedrus schon vorangegangen wären! Aber das Gesagte gilt eigentlich und ganz nur von dieser Schrift: sie allerdings soll man nur ansehen wie jene Ziergärtchen zum Adonisfest, in ein paar Tagen künstlich zur Blüte getrieben, während der ganze Ernst des A n b a u s d e r W i s s e n s c h a f t dem philosophischen Seminar[25]) der Akademie vorbehalten bleibt.

So erklärt sich die Dichterrolle, die Plato dem sich vergeblich sträubenden Sokrates aufdrängt, und so der dankbare Gesprächsteilhaber, der mit dem Köder (der Lysias-Rede) unter dem Mantel ihn listiger Weise hinauslocken muss in den Herrschaftsbereich der Nymphen und Cikaden und seiner eignen unwiderstehlichen Liebenswürdigkeit und unersättlichen Hör- und Redelust. So erklärt sich uns, nüchtern gesprochen, ausser dem Poetischen in Wortwahl, Rhythmik u. s. f., auch die Positivität und Gewähltheit der Antwortformeln.

Der Phaedrus ist, mit einem Wort, in jeder Hinsicht eine so starke A u s n a h m e unter Platos Schriften, dass es kein Wunder ist, wenn gerade an ihm die R e g e l der platonischen Stilentwicklung ein Loch bekommt. Ist sie aber an einer Stelle erst durchlöchert, so kann Niemand voraussagen, wie weit das in den Folgen gehen mag. Es wird dann gewiss noch mehr Ausnahmen geben, wenn auch hoffentlich keine mehr von gleicher Stärke. So wäre es ein wahres Wunder, wenn die so einzig geschilderte Ei-

[25]) 276 b σπείρας, e. φυτεύῃ τε καὶ σπείρῃ. 278 b.

genart des Theaetet sich nicht auch in stilistischen Dingen verriete: constatieren konnten wir eine dem Phaedrus vergleichbare Gewähltheit in den Antwortformeln, bei übrigens weit grösserer eigner Beteiligung an der Untersuchung. Plato ist überhaupt kein Mann der starren Regel, nicht als Philosoph, und vielleicht noch weniger als Stilist. So verfehlt es also war, aus seinen im Laufe eines halben Jahrhunderts. oft aus ziemlich zufälligen Anlässen entstandenen Schriften, sei es ein ein für allemal fertiges Lehrgebäude, oder doch eine streng gradlinige Entwicklung seiner Philosophie herauszulesen, so verfehlt ist es, die Entwicklung seines Stils auf irgend ein einfaches Gesetz bringen zu wollen. Es ist noch viel Untersuchung nötig. Die Geschichte des platonischen Stils soll noch geschrieben werden; möchte ein Philologe ersten Ranges sich der so schönen wie wichtigen Aufgabe annehmen.

Jedenfalls ist es etwas zu sanguinisch, auf Grund der bis jetzt vorliegenden Stiluntersuchungen die platonische Frage für bereits „in der Hauptsache gelöst“ zu erklären. Entschlagen muss man sich vor allem der Meinung, dass die auf Stilgründe gestützten chronologischen Schlüsse an sich von unanfechtbarer Objectivität, dagegen die auf Sachvergleichung gegründeten notwendig subjectiv und sozusagen in Jedermanns Belieben gestellt seien. Objectiv, so weit es in philologischen Dingen Objectivität giebt, ist die Constatierung der schwarz auf weiss vorliegenden Thatsachen des Sprachbestands einerseits, des Lehrbestands andrerseits, in jeder einzelnen Schrift, mehr oder minder subjectiv jeder Schluss, der auf der einen oder anderen Grundlage, besser jedoch auf beiden zusammen, die Zeitfolge der Schriften zu reconstruieren versucht. Zahlen beweisen nicht, nur Schlüsse beweisen; Schlüsse aber sind subjectiv, zumal auf einem so hochcomplicierten Gebiet wie dem des Gedankens und seines sprachlichen Ausdrucks.

VII.

Die ethischen Untersuchungen Ludwig Feuerbachs.

Von

Dr. **Wilhelm Wintzer.**

Auf Ludwig Feuerbach als Ethiker hat Fr. Jodl in seiner Geschichte der Ethik mit ganz besondrer Betonung hingewiesen. Aber um ihn nach dieser Seite zu würdigen, genügt es nicht, wie es in der Natur der zusammenfassenden Darstellung Jodls lag, nur einige Hauptpunkte, wenn auch die bedeutsamsten, hervorzukehren. Wir müssen dazu seine ethischen Aussagen möglichst erschöpfend sammeln und dann die Verästelung, auf der diese Blüten wachsen, bis zu Stamm und Wurzel verfolgen, aus denen sie hervorgehen, um dadurch schliesslich das abgerundete Ganze auf uns wirken lassen zu können.

Das ist nun freilich besonders auf dem kurzen Raum, wie er uns hier zu Gebote steht, keine leichte Aufgabe [1]). Feuerbachs schriftstellerische Erzeugnisse tragen alle etwas vom Charakter des Impromptu's an sich. Er brauchte „olympische Götterstimmung“ zum Schreiben (Gr. II S. 155) [2]), und er schreibt dann klar, schwung-

---

[1]) Vgl. meine ausführlichere Darstellung: Die natürliche Sittenlehre L. Feuerbach's, im Zusammenhange dargestellt und beurteilt. Leipzig 1898 (40 S.)

[2]) Gr. = Karl Grün, Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass. Leipzig 1874. 2 Bde.

voll, packend und voll drastischer Anschaulichkeit. Aber das hindert ihn, auf begriffliche Durchsichtigkeit, auf das „System" Wert zu legen. „Systeme sind uns nicht nötig", sagt er, „aber Recherchen, freie kritisch genetische Untersuchungen thuen uns not" (W. IV S. 290)[3]. Er wird dabei, ähnlich wie Nietzsche, zum Propheten seiner Sache. Freilich hiesse es, seiner Klarheit bitter Unrecht thun, wollte man nicht auch im Tieferen gewisse deutliche, immer wiederkehrende Grundzüge seines Denkens anerkennen, die deshalb freilich nicht weniger zur Kritik herausfordern. Von ihnen müssen wir bei der Darstellung seiner Ethik auszugehen suchen, um in das Fragmentarische derselben Zusammenhalt zu bringen. Denn auch äusserlich sind seine ethischen Erörterungen, abgesehen von den zusammenhängenderen Fragmenten über den Glückseligkeitstrieb bei Grün (II), abgerissen zwischen andere Abhandlungen in seinen Werken verstreut, wo sie sich am dichtesten im 10. Bande finden.

Feuerbach blieb im Banne Hegels, auch als er ihm längst als philosophischer Naturalist den Rücken gekehrt. Die Spekulation über das Absolute, auf das man ohne erkenntnistheoretische Beklemmungen geradewegs lossteuert, ist ihm als unveräusserliches Erbteil seines Meisters in allen Stadien seiner Entwicklung zu eigen geblieben. Innerhalb dieser Denkrichtung springt er nun aber von der Realität der Idee, an die er ganz und gar nicht mehr glauben konnte, hinüber zu dem Glauben an die alleinige Realität der Natur und ihrer Erkenntnis. Ich spreche absichtlich von einem Glauben. Denn wie schon die Erkenntnistheorie Feuerbachs schwächster Punkt ist, so bemüht er sich auch durchaus gar nicht um eine sorgfältige Begründung seiner Metaphysik. Leichthin und ohne Skrupel lässt er das Denken, für das er als ein, aller Empfindung gegenüber durchaus selbständiges Gewissheitsprinzip noch soeben lebhaft eingetreten war, fallen und erklärt sich für den ausschliesslichen Primat der „Empfindung und Sinnlichkeit". Zeitlich nur wenige Jahre getrennt, räumlich in demselben Bande vereinigt, finden sich zuerst die Worte: „Der Verstand ist das Mass, das Prinzip seiner selbst: er ist causa sui, das Absolute im Menschen"

[3] W. = Ludwig Feuerbach's sämtliche Werke. Leipzig 1846—1866. Bd. I—X.

(W. II 151) und später: „Nicht nur Endliches und Erscheinendes, sondern auch das wahre göttliche Wesen ist Gegenstand der Sinne, der Sinn ist Organ des Absoluten“ (II 328). Er sieht in der Naturwissenschaft (im bewussten Gegensatze zu Kant) die Basis der Philosophie (Gr. II 191; W. II 267 Aph. 3 u. 4). Die Begriffe „Natur“, „Sinnlichkeit“, „Empfindung“, „Gefühl“, „Liebe“ versetzen den an die Naturwissenschaften Gläubigen in einen Rausch, der jeder nüchternen Definition, jeder erkenntnistheoretischen Zergliederung derselben ausweicht. Er gebraucht sie fast synonym (W. II 192, 322 f, 393; X 103, 189), sie offenbaren ihm die „tiefsten und höchsten Wahrheiten“ (II 324).

Aber es wäre Unrecht, wollte man F.'s Bedeutung gerade in diesem gärenden Schaum seiner dogmatischen Metaphysik suchen, wie freilich sein Bewunderer Grün (I 136) nicht ansteht, es zu thun, und wollte man nicht den reinen Wein erkennen, der sich darunter geklärt hat. Man kann F. keinen grösseren Gefallen thun, als dazwischen genau zu scheiden, wenn beides auch in seiner Individualität untrennbar war. Es kam ihm selbst keineswegs in erster Linie auf seine Metaphysik an (Gr. I 135 A. 2; II 309 A. 1), sondern auf das Prinzip sinnlicher Erkenntnis im Gegensatz zur idealistischen Spekulation. Hierfür fühlt er sich hingestellt als Rufer im Streit. Und hier bewährt sich seine grade und gesunde Nüchternheit, indem der Empiriker die Probleme des Ichs und der Aussenwelt, der Gewissheit des Denkens gegenüber der Wahrnehmung, der Seele und des Leibes von ihrem metaphysischen Piedestal herunterholt und zeigt, dass überhaupt alles Denken bereits die Anerkennung eines andern Subjekts ausser mir, das wie ich denkt, voraussetzt, und dass eben die Zustimmung der andern zu meinem Denken das gesündeste, weil fruchtbarste und zuverlässigste uns zu Gebote stehende Merkmal wissenschaftlicher Gewissheit ist (W. II 321, 330, 340, 344 ff.; I. 358 f.). Der empirischen Betrachtung ist der als Seele fixierte Mensch bereits eine willkürliche Abstraktion. „Zwei Menschen gehören zur Erzeugung des Menschen, des physischen sowohl wie des geistigen“ (Gr. II 288). „Die Gemeinschaft des Menschen mit dem Menschen ist darum das erste Prinzip und Kriterium der Wahrheit und Allgemeinheit. Die Gewiss-

heit von dem Dasein andrer Dinge ausser mir ist für mich vermittelt durch die Gewissheit von dem Dasein eines anderen Menschen ausser mir" (W. II 330). Die naturwissenschaftliche Gewissheit, d. h. die auf allgemein anerkannte sinnliche Wahrnehmungen gestützte, ist ihm Typus und Ideal aller Gewissheit. Zum Wissen darf nur gezählt werden, was so nach dem Vorbild theoretischer naturwissenschaftlicher Wahrheiten allgemein zugestanden ist. Als echter Positivist bekennt sich F. mit den Worten: „Ist auch wenig, was wir wissen, dieses bestimmte Wenig ist doch mehr als das nebelhafte Mehr, das der Glaube vor dem Wissen voraus hat" (Gr. II 313 A. 5).

Entsprechend diesem Prinzip „sinnlicher Erkenntnis" im Gegensatz zum bloss Gedachten sucht er bereits als Religionsphilosoph den untrennbaren Zusammenhang aller religiösen Ideen mit allgemein menschlichen Trieben und Wünschen nachzuweisen, die jeder in sich fühlt. Auf dieselbe Grundlage versucht er nun auch die Ethik zu stellen. Von einer breiten naturwissenschaftlichen Basis aus, die auch die Tierwelt prinzipiell in die Betrachtung hineinzieht, will er die sittlichen Ideen des Guten, des Gewissens, der Pflicht und den sittlichen Glauben daran zu erklären versuchen. Ihm winkt dabei die lockende Aussicht, dass solcher naturwissenschaftlichen Erklärungsweise eine gleiche allgemeine Zustimmung sicher ist, wie allen objektiv anerkannten Wahrnehmungen. Und in der That liegt in diesem Versuche das Bedeutsame an der Ethik Feuerbachs. Er möchte gewisse theoretische Grundlagen der Sittenlehre ein- für allemal festlegen. Freilich werden wir bald genug sehen, wie wenig Schritte er auf diesem festen Boden wagen konnte, wie bald ihm diese Methode versagte, und wie dann der nüchterne theoretische Denker wieder den, Lieblingsmeinungen verfechtenden Propheten und praktischen Mystiker zu Hülfe zu rufen sich gezwungen sah.

F. fragt nun überhaupt nicht zuerst, was führt zum sittlichen Wollen? Das würde den Wertbegriff „sittlich" bereits voraussetzen; sondern was treibt zum Handeln überhaupt? Und hier erhofft er diese allgemeine Zustimmung, wie sie die alltäglichsten Wahrheiten finden, wenn er jegliches menschliche (ja

auch das tierische) „Wollen“ [4]), also auch ethisches Handeln und Urteilen, auf ein treibendes Grundprinzip zurückführt, auf den Trieb nach Glückseligkeit. Er ist ihm der eigentliche „Ur- und Grundtrieb alles dessen, was lebt und liebt“ (Gr. II 253). Die einzelnen Triebe, Nahrungs-, Bewegungs-, Zeugungs-, Arbeitstrieb etc., sind nur Arten des Glückseligkeitstriebes, der der Sinn dieser einzelnen Triebe ist. Denn bei Wirksamkeit eines oder mehrerer derselben erscheint doch stets die Glückseligkeit als das eigentliche angestrebte Ziel, d. h. „der Zustand des Wohlbefindens oder Wohlseins .... wo ein Wesen die zu seinem individuellen, charakteristischen Wesen und Leben gehörigen Bedürfnisse oder Triebe undehindert befriedigen kann und wirklich befriedigt“ (a. a. O.). „Jeder Trieb ist daher ein anonymer, weil nur nach dem Gegenstande, worein der Mensch sein Glück setzt, benannter Glückseligkeitstrieb“ (W. X 60). Somit ist „die unverfälschte Naturbestimmung und Naturerscheinung“ alles Wollens „Wille ist Glückseligkeitswille“ (Gr. II 253). Beim scheinbar gleichgültigen Wollen des Alltagslebens, wobei natürlich nur sehr selten eine Reflexion auf das eigne Wohl stattfindet, erscheint es F. nicht schwierig, den dennoch stets unbewusst wirksamen Keim von Glückseligkeitswillen aufzuweisen. Schwieriger da, wo ein direktes Wollen der Unseligkeit vorzuliegen scheint, z. B. bei den Selbstquälereien des katholischen Asketen. F. erwidert darauf: Das Glückseligkeitswollen bleibt dennoch wirksam, denn der Sinn, die Absicht des Asketen ist auf die himmlische Wonne gerichtet, die er durch seine Askese zu erringen hofft (267). Dieselbe Absicht eines Tauschhandels treibt den Buddhisten in das Nirwana (265), den Lebensmüden in den Tod (257 cf. W. X 42 ff.). Noch vor dem Tode geniesst er in dem Gedanken des Nichtmehrseinwerdens ein höheres Glück, als im Gedanken der Fortsetzung seiner Leiden. Der Zustand, gar nicht mehr zu sein, erscheint ihm erträglicher als sein jetziger. Auch was dem Einen eine Wohlthat ist, kann doch dem Andern eine Qual dünken, z. B. die Wohlthat des Waschens dem Hottentotten (Gr. II, 280, 284). Die Glück-

[4]) Beide will er prinzipiell zusammenbegreifen, ohne auf die Tiere weiterhin Bezug zu nehmen, vgl. W. II 343, § 54, 371 f.

seligkeit ist also je nach Individualität verschieden, und sie wird entweder direkt oder indirekt erstrebt. Einen Widerspruch aber gegen die Wahrheit: „ich will, heisst, ich will glücklich sein“ (W. X 65) giebt es schliesslich nicht.

Der Naturtrieb nach Glückseligkeit ist auch in F.'s Religionsphilosophie bereits das eigentlich zu grunde liegende Erklärungsprinzip. Denn was er dort Wunsch, Egoismus, Trieb zur Illusion nennt, läuft begrifflich auf denselben Glückseligkeitstrieb hinaus, dem er erst am Ende seines Lebens eine so begeisterte Abhandlung weihte. Er ist sein psychologischer Grundbegriff, ähnlich wie Schopenhauer der Wille zum Leben, mit dem bedeutsamen Unterschiede, dass F. ihm nicht, wie Schopenhauer, metaphysische Bedeutung beilegt, sondern ihn nur als empirisches Erklärungsprinzip der menschlichen Willensthätigkeit handhabt (Gr. II. 135).

Die intensivste Form des Glückseligkeitstriebes in jedem lebenden Wesen ist nun von Natur der Geschlechtstrieb. Ihm verdankt das Individuum seine Existenz. In ihm fühlt jedes Individuum sich zur Befriedigung seiner Glückseligkeit einfach von Natur auf ein Du hingewiesen — ja in der „Liebe“ (dazu erweitert F. sehr bald den Geschlechtstrieb) befriedigt das Individuum den andern umsomehr, als es sich selbst befriedigt (W. X 69; Gr. II 289). Somit ist F.'s empirischer Betrachtung der Mensch (ihn ohne seine geschlechtliche Entstehung zu denken, ist Phantasterei) ein von Natur soziales Wesen. Und ohne dass er psychologisch oder entwicklungsgeschichtlich zwischen Geschlechtstrieb und andern sozialen Trieben zu vermitteln suchte, erweitert sich ihm der Begriff Liebe unter der Hand zu einem Sammelbegriff für all diese sozialen Triebe. Alles was Comte die altruistischen Triebe, was Schopenhauer Mitleid nennt, was man als Trieb nach Heerdendasein bezeichnen könnte, das Mitwissen, Mitfühlen und Mitdenken mit andern, das, was F. Empfindung, Beweis in uns für die Realität eines Menschen ausser uns, logisches Identitätsbewusstsein nennt, alles dies vereinigt sich ihm in dem Begriffe „Liebe“. Er denkt sich all diese Triebe offenbar aus dem Geschlechtstrieb durch Zeugung und Vererbung und Zusammenleben der Menschen hervor-

gegangen, macht aber keinen Versuch, entwicklungsgeschichtlich irgendwie diesen Prozess aufzudecken. Hier steht der Schüler in seiner „zeitlosen“, absoluten, dogmatischen Behandlung des Gegenstandes tief unter dem Meister Hegel und seiner grossartigen geschichtlichen Anschauungsweise der Dinge[5]).

Es ist nun weiterhin nicht zu verkennen, dass F. zwischen den beiden Begriffen „Glückseligkeitstrieb“ und „Liebe“, die ihm keineswegs von Natur nur Gegensätze sind, als Erklärungsprinzipien der Moral hin- und herschwankt. Denn, nicht zu vergessen, auf Erklärung des moralischen Handelns und Beurteilens allein kam es ihm an, nicht wie Kant, in einer praktischen Ethik unsre sittlichen Ueberzeugungen zu analysieren und die sittlichen Normen nach Auffindung eines Kennzeichens reiner Sittlichkeit an diesen Prinzipien zu prüfen und systematisch zu ordnen. Seine Tendenz ist die entgegengesetzte: auch das scheinbar idealste Handeln in seinen natürlichen Bedingungen zu begreifen. Und „Natur“ ist auch das Bindemittel zwischen den oben besagten zwei Moralprinzipien, sodass sie sich so formulieren lassen: Von Natur strebt alles Lebende nach individueller Glückseligkeit, aber ebensogut hat die Natur in und mit jenem Streben den Menschen von vornherein mit sozialen Trieben ausgestattet und dadurch zum ethischen Handeln angelegt.

Das freilich steht ihm unerschütterlich fest, dass die Wirksamkeit dieses, alles Handeln regierenden Glückseligkeitstriebes, dann überhaupt noch nicht unter die sittliche Beurteilung fällt, wenn sie nur das Individuum selbst betrifft, ohne dass dadurch irgendwie fördernd oder schädigend in die Sphäre des Andern eingegriffen würde. Sogenannte Pflichten gegen uns selbst sind vielmehr entweder diätetische Klugheitsregeln, die uns der eigne Egoismus eingiebt, (Gr. II 278) oder indirekte Pflichten gegen andre (289). „Denn Moral eines für sich gedachten Individuums ist eine leere Fiktion“ (287). In diesem Sinne

---

[5]) Aehnlich urteilen W. Wundt, Ethik, 2. Aufl., Stuttgart 1892, S. 389 und Fr. Jodl, Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie, ebenda 1889, II, S. 274, auch Fr. Engels, L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, ebenda 1888, S. 36.

allerdings ist „nicht die einseitige, sondern die zwei- oder allseitige Glückseligkeit das Prinzip der Moral“ (W. X 67). „Geschlechtstrieb“, „Liebe“, „dualistischer Glückseligkeitstrieb“ (Gr. II 289) sind angeborene Triebe, die das moralische Handeln und die Anerkennung von Pflichten gegen andere natürlich begreiflich machen.

Freilich kann ich allein aus der Erfahrung meines eignen Glückseligkeitstriebes wissen, was dem andern angenehm ist. Für wen hierbei, wie für Schopenhauer, „Glückseligkeit nur Selbstsucht oder nur Schein und Tand ist, für den ist auch die Unglückseligkeit, die Mitleidswürdigkeit des andern keine Wahrheit“ (Gr. II 295). Ueberdies ist der individuelle Glückseligkeitstrieb, mag er auch noch so oft mit dem andrer zusammenfallen und so als Familien-, Gemeinde-, Korporations-, kurz sozialer Egoismus den Schein des Individuellen verlieren (W. VIII 393), doch eine sich der empirischen Betrachtung weit allgemeiner und offner darbietende Triebfeder in der gesamten Menschheit, als die Sympathiegefühle. Zeigt doch die Erfahrung selbst schon in der Familie, dass nur durch Zwang dem Kinde die Anerkennung des Rechtes auf gleiche Glückseligkeit seiner Geschwister abgerungen zu werden pflegt (Gr. II 289). Und das jedenfalls steht fest, dass sich viel leichter die Sympathiegefühle auf den Egoismus als dieser auf jene zurückführen lassen. So kommt es, dass F. sehr bald wieder den „zweiseitigen Glückseligkeitstrieb“ fallen lässt und alle sittlichen Normen aus jenem obersten Triebe nach eigener Glückseligkeit abzuleiten unternimmt. Wir können deshalb Starcke[6]) nicht beipflichten, wenn er allzuweitläufig F.'s Begriff „Liebe“ als sein Moralprinzip über F.'s eigne Aussagen hinaus auszuspinnen sich bemüht. In F.'s zusammenhängenden ethischen Ausführungen stehen vielmehr immer die Begriffe „Egoismus“, „Glückseligkeitstrieb“, „Selbstliebe“ im Mittelpunkte.

Allerdings ist hierbei eines nicht zu übersehen. So rein im Rahmen theoretischer Erklärung der sittlichen Thatsachen, wie sich bisher unsre Darstellung von F.'s ethischen Untersuchungen be-

[6]) C. N. Starcke, L. Feuerbach, Stuttgart 1885, S. 273 ff.

wegte, weil wir darin das eigentlich Charakteristische und Bedeutsame seiner Ethik erkennen, hält er sich selbst keineswegs immer. Auch hier wieder durchbricht seine praktische Tendenz die theoretische Erörterung: wieder zurückzurufen von der idealistischen Verflüchtigung der Dinge in Gedanken und besonders von der idealistischen Selbsttäuschung der Kantischen Moral, welche bei eigentlich sittlichen Handlungen von der eignen Glückseligkeit gänzlich abstrahieren zu können vermeinte, zur sinnlichen Wirklichkeit, zu den unveräusserlichen empirischen Bedingungen alles Handelns. Darum zieht sich durch die theoretische Erörterung beständig die Forderung hindurch: Weil wir überhaupt niemals ohne Beteiligung des Glückseligkeitstriebes handeln können, so darf kein Sittengebot Unseligkeit von uns verlangen. Vielmehr ist grade an der Harmonie von Pflicht und Neigung die rechte Sittlichkeit zu erkennen[7]) (W. III 370 ff.; VIII 45 1 f.; II 393 A. 5; Gr. II 181 f. etc.). F. ist also gleichzeitig praktischer Ethiker, der auf grund des Seins ein Sollen postuliert. Er muss sich darum auch die Beurteilung als solcher gefallen lassen.

Zunächst haben wir aber noch bei seiner interessanten kausalen Ableitung der sittlichen Begriffe: Gut und Böse, Gewissen, Recht, Gesetz, Pflicht und Tugend von dem natürlichen Glückseligkeitstriebe oder Egoismus zu verweilen. Immer wieder hebt er hervor, dass ihm diese letzteren beiden Begriffe überhaupt als angeborene und nie veräusserbare Triebe gar nicht unter die sittliche Beurteilung fallen. „Es giebt eine von meinem Wissen und Wollen ganz unabhängige Selbstliebe, die man so wenig von mir nehmen kann als meinen Kopf, ohne mich selbst gradezu totzuschlagen" (Gr. II 282). „Lieben heisst, andern wohlwollen und wohlthun, also die Selbstliebe andrer als berechtigt anerkennen. Warum

[7]) Zu abseits von diesen Zusammenhängen stehen auch seine früheren Ausführungen über die „Liebe" in den „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit", die er bei seinen späteren eigentlichen ethischen Erörterungen nicht mehr in den Vordergrund rückt (Gr. II 270 f.): dass die Liebe nicht nur „konservative Lebenswärme, sondern zugleich auch ein verzehrendes Feuer" ist, also das moralische Moment der Selbstaufopferung zu gunsten des geliebten Gegenstandes und der künftigen Generation enthalte (W. III 24, 31 f.; VII 225).

willst du aber an dir verleugnen, was du an andern anerkennst?" (W. II 413 cf. I 392; Gr. II 303). Er verlangt, diesen „unwillkürlichen und arglosen" Egoismus (Gr. II 295) nicht ferner zu brandmarken, sondern feierlich in den „Adelstand der Moral zu erheben" (Gr. II 277). Denn nur durch ihn habe ich auch Kunde vom Wohl und Wehe des andern (293 cf. W. IX 171; X 68). F. kann deshalb das Gute definieren als das Sollen, „das dem Egoismus aller Menschen entspricht, das Böse als das, was dem Egoismus einzelner Menschenklassen, folglich nur auf Kosten andrer entspricht und zusagt" (W. VIII 398 f.). Das Gewissen ist ihm kein überzeitliches, wunderbares Vermögen wie Kant (X 90; Gr. II 302); es stammt „aus dem Gehör, aus den Augen" (W. IX 169 ff.), es ist das infolge sittlicher Erziehung durch andre „an die Stelle des verletzten Du sich setzende Ich, nichts andres als der Stellvertreter der Glückseligkeit des andern auf Grund und Geheiss des eignen Glückseligkeitstriebes" (W. X 73; Gr. II 299), die deutlichste Manifestation des geistigen „Sozialismus, der Gemeinschaftlichkeit" unter den Menschen (Gr. II 299). Alle Gesetze und Sittengebote aber stammen „von der Gattung unsrer Triebe" ab, der „Sinn der Tugend ist der Trieb" (W. III 371 f.), und „unsre Fehler sind nur die Incognitos unsrer Tugenden" (VI 392). Was einer Gemeinschaft Naturtrieb war, erhob sie zum Gesetz. Die Rechtsordnung ist „die durch die Anerkennung der Selbstliebe andrer sich selbst Anerkennung und Geltung verschaffende und sichernde Selbstliebe des Menschen" (IX 172; X 66); das Gesetz ein von der höchsten Macht verbürgter Wunsch (X 92) oder der mit dem Glückseligkeitstriebe andrer in Einklang gesetzte Glückseligkeitstrieb (X 60, 93). Der „Sinn" der Tugenden, z. B. der Ehrlichkeit, ist der Egoismus, der nicht bestohlen, der Wahrhaftigkeit, der nicht belogen sein wollte u. s. w. So ist das Bildungsgesetz aller rechtlichen und moralischen Vorschriften, dass eine Gemeinschaft verlangt: die Individuen sollen, falls sie mit, von ihr selbst abweichenden individuellen Trieben ausgestattet sind, „durch ihren Willen sein, was sie selbst aus Naturnotwendigkeit ist" (X 107 cf. 108). Wer darum nur nach der Vorschrift, nicht mit eignem Trieb, mit Neigung handelt, kann unmöglich die Pflicht im wahren Sinn

erfüllen; er handelt vielmehr „affig", wiederholt Worte, ohne ihren Sinn zu kennen (III 371). Wir sollen einen Trieb mit Hülfe des andern überwinden (X 77 f., 85; VIII 451), und echte Tugend stellt sich darum nach F. stets als die glückselige Tugend dar, die ein natürliches Kind der Neigung ist und deshalb nicht danach verlangt, als Tugend erst noch anerkannt zu werden (III 372). Der tugendhafte Mensch handelt vielmehr nach dem schlichtesten und wahrsten moralischen Grundsatz: „Alles was ihr wollt, dass euch die Leute thuen, das thut ihr ihnen." Er trifft das Herz, weil er den eignen Glückseligkeitstrieb zu Gewissen führt (Gr. II 294, 183; W. IX 171; VIII 389).

Aus dem Glückseligkeitstrieb, der im Laufe der Zeit in Gestalt sich ablösender Triebe auftritt, sucht F. nun auch das Problem der Willensfreiheit und Verantwortlichkeit zu lösen. Der Wille war ihm nicht etwas Besondres neben den Trieben, sondern entsprechend seiner Gleichsetzung von Wille und Glückseligkeitswille nur der Gattungsbegriff für die Triebe. Auch der Glaube an die Willensfreiheit ist daher als natürliche Wirkung unsrer angeborenen Triebe zu verstehen. Aber F. verwahrt sich hier ausdrücklich: weder den Willen als frei noch als unfrei erweisen zu wollen. Er will auch hier nur erklären und verstehen, weshalb wir uns für frei halten, und wo die Grenzen unsrer Freiheit liegen (Gr. II 318 f. A. 7, W. X 40, 82).

Heute vollziehe ich in gewisser Stimmung, ganz eingenommen von einer Situation oder Leidenschaft eine Handlung, die ich morgen missbillige, da ich mich in veränderten Umständen und veränderter physisch-psychischer Verfassung befinde, sich also auch in mir andre Associationen vollziehen. Gestern handelte ich notwendig so — aber da ich in subjektiver Notwendigkeit handelte, die für mein Gefühl Freiheit ist (X 76 cf. I 111; V 227 f.; Gr. II 34), reflektierte ich nicht über die mich eigentlich bestimmenden Triebe; sondern im Gedächtnis bleibt mir nur der bewusste Grund meines Handelns, die äussere Veranlassung. Auf grund davon nur glaube ich heute, dass ich ebensogut auch anders hätte handeln können. „Ich möchte mein aposteriorisches besseres (mir heute besser erscheinendes) Wissen nun auch zum apriorischen machen" (X 91)

und komme so zu dem Glauben, dass ich überhaupt zwischen den verschiedensten Möglichkeiten zu wählen imstande bin. Dabei konstatiert nun aber F., dass doch niemals der Mensch im Sinne einer allgemeinen Unbestimmtheit frei sein will, sondern grade frei „nur im Sinn und Namen des Glückseligkeitstriebes“ (Gr. II 254 cf. 320 A. 6). Der Wunsch ist eben vor allem hier der Vater des Gedankens. Im eigentlichen theoretischen Sinne frei ist der Mensch nur in unbedeutenden, für sein Wohl und Wehe ziemlich gleichgültigen Handlungen. Nur in solchen Augenblicken sowie da, wo etwas zu bereuen ist, reflektiert er über seine Freiheit. Aber grade, wo er nicht reflektiert, ist er am freiesten, d. h. da, wo er sich ganz in Uebereinstimmung mit dem angeborenen Glückseligkeitstriebe fühlt. Da ist seine Heimat, und in der Heimat fühlen wir uns frei (Gr. II 34). Subjektive Notwendigkeit und Freiheit sind hier also identisch. Aber der andere muss diese subjektive Notwendigkeit auch respektieren! Nicht nur schon der leibliche Organismus setzt unsrer Freiheit unüberwindliche Schranken, was der Idealist oft genug vergisst (X 171, 47, 176—184, 113), sondern auch der uns angeborene individuelle Glückseligkeitstrieb. Höchstens die Zeit kann einigermassen Wandel schaffen, denn der sittliche Wille ist nicht mehr und nicht weniger überzeitlich als der Wille überhaupt [gegen Kant] (X 53—55). Mein Sein aber ist meiner Schuld entzogen; hier endet mit meiner Freiheit auch meine Verantwortlichkeit (58).

Im Vorstehenden ist versucht worden, möglichst kurz den geschlossenen Zusammenhang der ethischen Aufstellungen F.'s hervorzukehren. Für Weggelassenes, über das sich F. gleichwohl verbreitet, verweise ich auf meine oben zitierte weitere Ausführung. Denn F. handelt je nach Stimmung und Anlass auch über Punkte, die nicht unmittelbares Glied jener Zusammenhänge sind. Dem Systeme ist er eben abhold. Aber die Skizze dürfte genügen, um sich ein Bild seiner Ethik zu machen und zu einem Urteile darüber zu gelangen. Es kam F. alles darauf an, die Sittlichkeit als etwas Naturgewordenes zu begreifen. Er will nicht sittliche Begriffe auf andre von Werturteilen irgend welcher Art gefärbte

Begriffe — wie auch der bald wieder verlassene Begriff „Liebe“ ein solcher sein würde — zurückführen, sondern auf das vom sittlichen Gesichtspunkte aus neutrale Gebiet der Natur. Er versteht die Sittengesetze als durchaus natürliche Folgeerscheinungen dem Menschen angeborener Triebe. Aber so viel Sicherheit der Erkenntnis dieser Standpunkt auch verheisst, und so prinzipiell berechtigt er ist: die Sittenlehre auf dem festen Boden allgemeiner naturwissenschaftlicher Denk- und Anschauungsweise aufzubauen — solange die Naturerkenntnis nicht jene von F. mit fast religiöser Innigkeit erträumte Höhe erreicht hat (II 341, 343; I 374, 369 f.; VIII 141; VII 275), wird sich ein solcher Standpunkt stets abgesehen von einzelnen brauchbaren Wahrheiten für die praktischen Aufgaben der Ethik als höchst unfruchtbar erweisen. Die theoretische Methode fern den geschichtlichen Verhältnissen, die den Menschen abstrakt wie eine Spezies in der Zoologie behandelt (vgl. Gr. I 135 A. 2), der jedes Beispiel nur ein Typus für die ganze Menschheit ist, kann wohl die für jede wissenschaftliche Ethik notwendigen psychologischen Vorbetrachtungen geben, die die unveräusserlichen Naturgrundlagen alles Handelns festlegen. Sie kann aber aus sich selbst heraus niemals erspriesslich die zahlreichen Fragen der Ethik nach den praktischen sittlichen Normen und Massstäben, Grundsätzen und Zwecken beantworten. Hierzu ist die bewusste Anerkennung der Realität derjenigen Werte erforderlich, die sich für die menschliche Erkenntnis aus der praktischen Entfaltung der menschlichen Natur in Religions-, Sitten-, Kultur- und Staatengeschichte ergeben. Nur im Anschluss hieran kann die Ethik das leisten, was sie für Politik, Nationalökonomie, Rechtswissenschaft und Pädagogik zu leisten berufen ist. Ja selbst wenn der Ethiker sich bewusst mit in seine Volksindividualität und Zeit hineinrechnet, wird das der Ethik von grösserem Vorteil sein, als wenn, wie nun doch einmal unvermeidlich ist, das zumeist unbewusst geschieht. Um so die Ethik zu schreiben, dazu fehlte F. selbst das geschichtliche Interesse und der lebendige Zusammenhang mit den sittlichen Problemen seiner Zeit. W. Bolin[8]) entwirft uns

[8]) Ludwig Feuerbach, sein Wirken und seine Zeitgenossen, Stuttgart 1891, S. 164f., 172f., 178, 210ff.

ein Bild seines Lebens und Charakters, das ihn als den weltabgewandten, unpraktischen, nur auf seine Probleme sinnenden Einsiedler von Bruckberg und vom Rechenberge zeigt, dem in manchen Dingen des wirklichen Lebens eine fast kindliche Unerfahrenheit eignete. Selbst den für sein Lebensschicksal so entscheidenden Ereignissen von 1848 stand er als gänzlich Unbeteiligter fern. Denn für Politik fehlte ihm jedes reale Interesse und Verständnis. Nur in seinem erbitterten Kampfe gegen Religion und Theologie und gegen den philosophischen Idealismus, „die verkappte Theologie", blieb er sich treu, und nur dies brachte ihn in Zusammenhang mit den demokratischen Doktrinären seiner Zeit. In dieser einseitigen Tendenz, Naturerkennen an die Stelle alles Glaubens, aller Spekulation, aller Ueberlieferungen als höchste und einzige Norm zu setzen, besteht die dürftige praktische Seite, die seiner Ethik abzugewinnen ist. Aus dieser Tendenz, den Glauben an die Natur gegen allen überlieferten Idealismus auszuspielen, ist auch seine theoretische Ethik hervorgewachsen. Dieser Punkt ist es aber auch, wo er dem rein theoretischen Verhalten untreu wird, und der Starcke[9]) das Recht zu der Annahme streitig macht, als hätte F. aus rein methodologischen Gründen auf weitere praktische Ausführung der Ethik verzichtet. Es muss ausgesprochen werden, dass er nach seiner einseitig theoretisch veranlagten Individualität dazu einfach nicht imstande war. Hier wird er auch zum Propheten der Natur, der in optimistischer Weise alles von ihr erwartet, alle „wirklichen" Wünsche der Menschen von ihr in der Zukunft erfüllt sieht (I 369f.). So sehr er auch sonst jede Beantwortung nach dem, was sein soll, ganz einfach dem Individuum anheimgiebt (VII 104f.), was von seinem theoretischen Standpunkte aus auch das einzig Konsequente ist, verlangt er doch ausdrücklich von dem „Ueber", wie er es nennt, von dem Lebensideal, dem Endzweck des Individuums, dass es „ein menschliches Ideal und Ziel sei" (VIII 137). Das heisst aber für ihn, ein Lebenszweck, der auf Grund jener dürftigen sittlich-neutralen Naturerkenntnis des Menschen gewonnen wurde. Na-

[9]) S. 273f.

turerkennen war, um mit ihm selbst zu reden, der individuelle Gegenstand seines eignen Glückseligkeitstriebes geworden. Denn nur dies Erkennen schien ihm in seiner Allgemeingültigkeit der geeignete Halt, der an die Stelle der von ihm in Trümmer geschlagenen religiösen Ueberzeugungen zu treten imstande war. Das Streben nach dieser unumstösslichen Erkenntnis war darum Kern, Anfang und Ende seiner gesamten Philosophie.

VIII.

Les traductions françaises de Hobbes sous le règne de Louis XIV.[1]

Par **G. Lacour-Gayet** à Paris.

Hobbes, qui s'était réfugié en France au moment de la révolution d' Angleterre[2]), vit ses idées politiques accueillies avec faveur sur cette terre d' exil; elles y furent traduites dès leur apparition. Plus tard, au cours du règne de Louis XIV, des traductions nouvelles ou des adaptations les répandirent davantage dans le public français. La présente note a pour but de mettre en lumière quelques détails peu connus dans l'histoire des oeuvres du philosophe anglais.

„Il est l'un de ces trois qui composent dans l'estime que j'en fais le triumvirat des philosophes de ce siècle. Oui, Hobbes, Gassendi et Descartes sont trois personnes que nous pouvons opposer à tous ceux dont l'Italie et la Grèce se glorifient." Ainsi s'exprimait, en 1649, Samuel Sorbière, qui publiait la première

[1]) Extrait d'un ouvrage qui vient de paraître (décembre 1898), sous ce titre: L'Éducation politique de Louis XIV (Paris, Hachette, in-8, x-412 pages).

[2]) Un compatriote de Hobbes rapporte, à propos du séjour de celui-ci à Paris, un détail intéressant. „7 septembre 1651. J'allai, ce jour-là, voir M. Hobbes, le fameux philosophe de Malmesbury, que je connaissais de vieille date. Je vis de sa fenêtre la marche triomphale du jeune roi de France se rendant au parlement pour la déclaration de sa majorité." *Evelyn*, Extraits, à la suite du Voyage de *Lister* à Paris en 1698 (Paris, 1873, in-8), p. 271. Il est curieux d'apprendre que le théoricien du despotisme vit passer sous ses fenêtres „la marche triomphale" de Louis XIV.

traduction française du *De Cive* de Hobbes[3]). Pour mieux recommander au public un auteur dont le nom n'était pas encore sorti d'un petit cénacle d'intimes et dont c'était comme le premier écrit, le traducteur invoquait le témoignage de deux penseurs amis du philosophe anglais. „C'est un ouvrage hors du commun, lui écrivait Gassendi (28 avril 1646), et digne d'être lu de tous ceux qui ont le goût relevé au-dessus du vulgaire. Je vous avoue que je ne connais personne qui pénètre plus profondément que ce rare auteur dans les matières qu'il traite,... ni qui manie plus adroitement des questions épineuses..." Le P. Mersenne ne parlait pas avec moins d'admiration (lettre du 25 avril 1646) de „ce rare ouvrage *Du Citoyen* de l'incomparable monsieur Hobbes... Ce livre vaut un trésor et il serait à désirer que les caractères dont on l'imprimera fussent d'argent." La traduction de Sorbière trouva des lecteurs; car elle fut rééditée en 1651, avec l'addition curieuse sur le titre de l'adjectif „bon" précédant le mot „citoyen", et il en parut encore, en 1652 et en 1653, sous un titre un peu différent[4]), une sorte de contrefaçon, où le texte français de 1649 était notablement abrégé.

Quand Sorbière publia pour la première fois sa traduction, les circonstances ne paraissaient pas favorables à un livre qui établissait, *more geometrico*, avec une force d'argumentation jus-qu' alors inconnue dans l'étude des questions politiques, la nécessité du despotisme sans limites et de l'obéissance sans conditions; cependant, malgré la Fronde, Hobbes avait été lu et compris. Mais après l'échec de cette tentative de révolution et la misère générale qu'elle avait amenée. il semblait que les idées du publiciste anglais répondissent à merveille à l'état général des esprits, car elles donnaient satisfaction à ce besoin d'un pouvoir fort, qui était à cette époque le vœu unanime du pays. Si le jeune roi qui grandis-

[3]) *Éléments philosophiques du citoyen. Traité politique où les fondements de la société civile sont découverts*, par Thomas Hobbes, et traduits en français par un de ses amis. Amsterdam [Paris], 1649, petit in-8, 448 pages. Voir l'épître dédicatoire, signée Sorbière, à l'ambassadeur du roi de Danemark auprès des Provinces-Unies.

[4]) *Le Corps politique ou les Éléments de la loi morale et civile...*, par Thomas Hobbes, traduit... par un de ses amis. S. l., 1652; Leyde, 1653.

sait aux côtés de Mazàrin songeait un jour à établir sa souveraineté en dogme, il devait commencer par prendre connaissance des écrits du théoricien du despotisme. En 1660, un nouveau traducteur, François Bonneau, seigneur du Verdus, qui appartenait à une famille de magistrats du parlement de Bordeaux, dédiait à Louis XIV *les Éléments de la politique de Monsieur Hobbes*[5]).

Le privilège accordé au traducteur le louait d'avoir montré „combien il importe à nos sujets de vivre en paix selon nos lois"; l'imprimeur vantait aussi cette traduction, qui montrait si bien „l'obéissance sans réserve" que le sujet doit au roi; mais personne ne parlait mieux de l'excellence des idées de l'auteur du *De Cive* et du *Leviathan*, et en particulier de leur utilité pratique au point de vue du règne futur de Louis XIV, que le traducteur lui-même, „ami intime" de Hobbes, dans son épître au roi.

Jamais, pendant tout votre règne, disait-il à Louis XIV, vos sujets ne vous offriront „rien de plus grand et de plus beau que ce livre, rien de plus utile et je dirai nécessaire, rien de si digne d'un grand roi... Euclide et M. Hobbes ont vu les choses à fond, ils les ont connues par leurs principes et éléments... Et comme on ne saurait rien démontrer que par les *Éléments d'Euclide* aux sciences mathématiques..., aussi on ne peut démontrer que sur les *Éléments de Monsieur Hobbes* les vérités qui rendent sage, je veux dire les devoirs et offices des hommes dans la vie civile, et leur obligation de vivre en paix entre eux selon les lois et d'obéir en toutes choses à leur roi. Plût à Dieu, Sire, qu'on eût enseigné dès longtemps à vos sujets ces deux livres d'*Éléments*; et quand cela n'a pas été, Dieu veuille que ce soit bientôt; c'est le vrai moyen qu'ils raisonnent juste et qu'ils sachent leur devoir, et ainsi c'est le vrai moyen qu'ils soient gens de bien et fidèles..." Développant cette idée, que l'intérêt du roi est de faire enseigner à ses peuples la vraie et bonne politique, le traducteur en arrive

[5]) *Les Éléments de la politique de Monsieur Hobbes*, de la traduction du sieur DU VERDUS. Paris, 1660, in-4. Privilège du 29 septembre 1653; achevé d'imprimer le 30 avril 1660. Le privilège et l'avis de l'imprimeur donnent des renseignements sur le traducteur. — Cette traduction a paru en même temps en format in-8, Paris, 1660; achevé d'imprimer le 4 mai 1660.

à demander à Louis XIV la création d'un enseignement officiel en France des théories de Hobbes. „J'oserais assurer, Sire, que s'il plaît à Votre Majesté que quelques professeurs fidèles en lisent dans vos États cette traduction ou autre meilleure, on n'y verra de tout son règne ni sédition ni révolte." Louis XIV, sollicité, à la veille de son règne personnel, de faire de la philosophie politique de Hobbes le programme d'un enseignement obligatoire pour les jeunes Français, qui leur apprendra à bien raisonner et qui le garantira lui-même contre le retour des mauvais jours de son enfance: l'idée est curieuse, par l'association qu'elle établit entre ces deux noms sans relations l'un avec l'autre, le nom du théoricien du despotisme et le nom du prince qui devait en être l'incarnation; mais elle se comprend fort bien. Car, si jamais le despotisme songe à justifier ses actes, il ne pourra mieux le faire qu'avec les démonstrations du penseur qui a voulu fonder la tyrannie sur les principes de la raison et de l'intérêt bien entendu.

Malgré la supplique de Du Verdus, Hobbes ne reçut pas droit de cité dans les universités françaises; mais son influence ne se fit pas moins sentir parmi nos publicistes. Vingt-cinq ans environ plus tard, elle inspirait encore deux traités de droit politique, aussi curieux que peu connus, dus à des écrivains français.

Jurieu, dans sa XVIIe et dans sa XVIIIe *Lettre pastorale* (1er et 15 mai 1689), disait de l'auteur du *Traité du pouvoir absolu des souverains*, qu'il était de „ceux qui outrent tout et qui ne comprennent rien; il ne leur coûte pas plus de fouler aux pieds tout le bon sens que d'en fouler aux pieds une partie." L'auteur que Jurieu malmène ainsi, sans le nommer d'ailleurs, car il n'avait pas signé son livre, était un ministre calviniste de Saintes, Élie Merlat, refugié à Lausanne, et pourvu d'une chaire de théologie dans cette ville. Son livre n'était autre que le code de l'absolutisme, sous la forme la plus achevée que l'on puisse imaginer. Pour établir cette thèse qui peut paraître singulière sous la plume d'un réfugié écrivant en 1685, l'auteur invoquait, entre autres raisons, les arguments mêmes de Hobbes; il faisait bien quelques réserves d'ordre théologique, pour ne pas donner lieu de penser que les sentiments „excessifs" de Hobbes fussent à son

goût[6]): mais il renvoyait aux *Principes de la Politique* de l'écrivain anglais, comme à la source de quelques-unes de ses idées personnelles.

L'autre écrivain français qui s'inspire de Hobbes et qui le fait avec la docilité d'un disciple, est l'auteur anonyme des *Essais de morale et de politique*[7]); son ouvrage, croyons-nous, n'a pas encore été signalé à propos de la diffusion des idées du philosophe anglais. Ce traité fut imprimé avec privilège du roi et avec approbation d'un docteur de Sorbonne; l'auteur n'avait donc aucune raison de taire son nom, cependant il préféra le cacher; et, malgré toutes nos recherches[8]), il nous a été impossible de le découvrir.

Voici de quelle manière cet inconnu parle de lui-même et de son livre: „L'auteur de ces *Essais* . . . n'est aux gages de personne; l'on ne voit point ici d'épître dédicatoire qui lui brigue la faveur de quelque personne puissante; son nom n'y paraît point; il ne s'est pas même mis en peine de le faire savoir de quelque manière que ce fût . . . Il est vrai qu'il relève beaucoup l'autorité des souverains et qu'il pousse leurs droits un peu loin; mais, en cela, il écrit comme il pense, ce sont ses véritables sentiments qu'il débite . . . L'on ne fait pas difficulté d'avouer que l'on ait suivi dans ces *Essais* les principes d'Hobbes, auteur anglais, dans son livre *De Cive*; . . tous les habiles gens sont persuadés qu'il était difficile d'écrire plus solidement que fait ce savant homme sur les choses qui sont du ressort de la raison et du bon sens; l'on n'en voudrait pas dire autant de ce qu'il a écrit sur les sujets qui regardent la religion . . . "

En 1715, quelques semaines avant la mort de Louis XIV, un avocat au parlement, Desbans, publiait les *Principes naturels du droit et de la politique*[9]). Dans son épître au chancelier Voisin, il

[6]) *Traité du pouvoir absolu* . . . . p. 220.

[7]) *Essais de morale et de politique où il est traité des devoirs de l'homme considéré comme particulier et comme vivant en société, de l'origine des sociétés civiles, de l'autorité des princes et du devoir des sujets.* Divisés en deux parties. Lyon, 1687, in -12; 204 et 236 pages. Privilège du 30 août 1685.

[8]) Ces *Essais* ne sont mentionnés ni dans le *Manuel du libraire* de Brunet, ni dans le *Dictionnaire des ouvrages anonymes* de Barbier.

[9]) Paris, 1715, in -12: 232 pages; privilège du 31 juillet 1715. Ces *Principes* furent encore réimprimés textuellement en 1765 (Paris, in -12, 2 vol.), avec un discours préliminaire de Dreux du Radier. Il est plaisant de l'en

disait qu'il avait voulu traiter les mêmes matières que Grotius, Hobbes et Pufendorf, mais avec plus de précision et de méthode. Cet auteur ambitieux n'était au fond qu'un plagiaire impudent, qui reproduisait, à peu près textuellement, dans la moitié au moins de ses *Principes*, les *Essais de morale et de politique* de notre auteur anonyme[10]).

Ainsi le système de Hobbes fut présenté quatre fois aux lecteurs français pendant le long règne de Louis XIV sous la forme de traductions ou de résumés: en pleine Fronde, à la veille du règne personnel, au moment de son plein épanouissement et à la veille de la mort du grand roi. On ne peut donc nier que ses idées aient été goûtées en France et qu'elles y aient exercé une sorte de séduction sur l'opinion publique.

Le système politique de Hobbes se présente dans ses écrits avec une telle netteté, qu'il n'y a pas à se méprendre sur la pensée de l'auteur, qui n'a d'ailleurs jamais songé à dissimuler son opinion; mais cette netteté prend encore, s'il est possible, un caractère plus précis et plus frappant dans les *Essais* de son disciple inconnu.[11]) Celui-ci, au lieu de délayer la pensée du maître dans des développements politiques ou philosophiques, de la commenter par des textes ou par des exemples, la résume, au contraire, en quelques formules concises et saisissantes, dont l'enchaînement rigoureux ne laisse pas place à l'objection: le lecteur est pris dans un engrenage de propositions, c'est en vain qu'il voudrait résister, il faut que son esprit y passe tout entier. Si Hobbes avait encore vécu lors de la publication des *Essais*, il aurait été heureux de voir sa pensée si bien comprise et si fidèlement résumée.

tendre louer le travail et la peine de Desbans. „On l'a vu, comme Malebranche, rester trois mois dans son cabinet sans en sortir, environné de ses livres. Tel chapitre de son livre, qui ne coûtera qu'un quart d'heure d'une lecture réfléchie, lui a coûté des mois entiers de méditations.“ T. I, p. xlix.

[10]) Sur ce singulier auteur, qui se fit une célébrité du plagiat littéraire, voir la notice de Quérard, *Supercheries littéraires dévoilées*, t. I, 908.

[11]) La première partie des *Essais* se rapporte au bonheur de l'homme et du vrai chrétien: la seconde partie, seule traite de la politique d'après les idées de Hobbes.



Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiapelli, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Benno Erdmann, H. Lüdemann, Martin Schreiner, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco, E. Wellmann, Wilhelm Windelband und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.



II.

Jahresbericht über indische Philosophie 1894—97.

Von

Werner Handt in Greifswald.

I. Vedische Religionsgeschichte.

Oldenberg, Religion des Veda, Berlin 1895.

Das vorliegende Werk behandelt zum erstenmal das ganze Gebiet der vedischen Religion in zusammenhängender Darstellung. Namentlich ist das Ritualwesen mit grosser Sorgfalt, wenn auch in nicht sehr übersichtlicher Form, verarbeitet worden und stellt bei der erschöpfenden Heranziehung aller erreichbaren Materialien eine in hohem Grade verdienstvolle Förderung der Vedaforschung dar. Gegenüber dieser Glanzseite des Oldenberger'schen Werkes nimmt sich die Darstellung der vedischen Götterwelt weniger vorteilhaft aus, wie auch von der Kritik allseitig hervorgehoben wurde. Zwar hat O. den dankenswerten Versuch gemacht, die animistischen Rudimente in der vedischen Religion durch Verwertung ethnologischen Materials in ein helleres Licht zu rücken und ist in diesem Punkte bei manchen Vorbehalten, die man im einzelnen machen wird, zu sehr wichtigen Resultaten gekommen; andrerseits wird man aber den von ihm vorgeschlagenen, neuen Deutungen verschiedener altvedischer Göttergestalten — namentlich der von ihm aufgestellten Hypothese betreffend die semitische Herkunft des Aditya-

kreises — schwerlich zustimmen können. Nach O.'s Ansicht ist Varuṇa eine Nachbildung des babylonischen Mondgottes Sin und sein göttlicher Genosse Mitra ebenfalls durch semitischen Einfluss in die indo-eranischen Religionen eingeführt worden. Die Siebenzahl der Adityas repräsentiert nach seiner Hypothese Sonne, Mond und die fünf Planeten. Dementsprechend bestreitet der Verfasser auch die zweifelhafte Gleichung Varuṇa = Οὐρανός.

Die Begründung dieser tiefgreifenden Hypothese ist nach der historischen Seite von O. mit unzureichenden Mitteln geführt worden. Die historischen Bedenken, die sich gegen diese Annahme erheben, sind andererseits sehr gewichtiger Natur und werden durch O.'s Argumente nicht entkräftet. Wenn Varuna nur der von semitischer Seite importierte Sin wäre, so müsste die Entlehnung in einer Zeit stattgefunden haben, die den Tagen des Sin nach der Ausdrucksweise der Babylonier entspräche, d. h. in der Periode, wo der babylonische Mondgott im Centrum der chaldäischen Religion stand, also in einer Zeit, die weit ins zweite Jahrtausend vor Chr. hineinreicht. Für diese Zeit sind aber Berührungen zwischen Semiten und Ariern überhaupt nicht nachzuweisen und nach Massgabe der historischen Verhältnisse kaum anzunehmen. Weit eher käme noch die Möglichkeit sumero-akkadischen Einflusses in Betracht, die O. ebenfalls in Erwägung zieht, obwohl auch dies sehr unwahrscheinlich ist. Wenn O. dagegen behauptet, dass die Semiten eher als die Indogermanen zum Ernst ethischer Lebensbetrachtung herangereift zu sein schienen, so genügt es auf die diesbezüglichen Ausführungen E. Meyers im I. Band seiner Geschichte des Altertums hinzuweisen, wo der gemeinsame Charakter aller semitischen Religionen, die sich fast ausnahmslos (und die babylonisch-assyrische in hervorragendem Grade) durch Grausamkeit und sinnliche Wollust auszeichnen, scharf genug gekennzeichnet ist. Abgesehen hiervon ist auch der Nachweis, dass Varuṇa ursprünglich Mondgott war, wenig gelungen; und nicht viel glücklicher dürfte die Begründung sein, die O. für seine abweichende Deutung der Gestalten Savitars und Vishṇus giebt.

Der erstere ist nach ihm nichts anderes als der „Gott Erreger“, d. h. die Personification der Leben und Bewegung erregenden Kraft

in der Natur, also eine blut- und saftleere Abstraction, die erst später als Sonnengott in das indische Pantheon eingereiht sei; Vishṇu dagegen, den man bisher ziemlich allgemein als Sonnengott auffasste, soll nach Oldenberg der Gott sein, der dem Menschengeschlecht die weiten Räume des Weltalls gewonnen habe, eine Deutung, deren inhaltleere Farblosigkeit der ersteren gleichkommt. Ebensowenig kann Ref. der im Appendix gegebenen Polemik gegen Hillebrandt's Forschungen, betreffend die Mondgottnatur Somas, zustimmen, obwohl sie in einzelnen Punkten nicht unberechtigt ist.

Im Anschluss an die erwähnte Adityahypothese und andere Punkte seines Werkes hat sich zwischen O. einerseits und Hillebrandt und Pischel andererseits eine längere Polemik entsponnen, die in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft und den Göttinger gel. Nachrichten zum Ausdruck gekommen ist, auf die wir an diesem Ort aber nicht näher eingehen können. Die Deutung Savitars als „Gott Erreger“ hat O. schliesslich noch einmal in der Z. D. T. G., XI, p. 473ff. zu verteidigen gesucht, doch werden auch diese Ausführungen des Verfassers an der verfehlten Hypothese schwerlich etwas ändern können.

Hillebrandt, Ritualitteratur, vedische Opfer und Zauber, Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde. Bd. III, 2. 1897.

Das Werk Hillebrandt's unterscheidet sich von der Darstellung des Rituals bei Oldenberg wesentlich dadurch, dass es sich nicht auf die ältere Phase des vedischen Ritualwesens beschränkt, sondern das ganze System des Gṛhya- und Srautarituals in enger Anlehnung an die indischen Quellenwerke behandelt. Die historische Entwicklung des Rituals wird in den einleitenden Abschnitten von der indo-eranischen Vorzeit bis zu der Codificierung der gesamten Ritualmasse in den Sûtrawerken in knapper Form dargestellt.

Die Darstellung des Rituals in seiner canonischen Form verwendet die grosse Materialmasse des weitschichtigen Stoffes in umsichtiger Weise und stellt der umfassenden Belesenheit und dem emsigen Gelehrtenfleiss des Verfassers ein glänzendes Zeugnis aus. Bei der wichtigen Rolle, die die brahmanische Ritualtheologie in

der indischen Religionsgeschichte und in der ältesten Periode der indischen Philosophie spielt, ist H.'s Arbeit, als ein wertvolles Hülfsmittel und als ein bedeutsamer Fortschritt auf diesem noch wenig erschöpften Gebiet mit lebhafter Anerkennung zu begrüssen.

A. Macdonell, Vedic Mythology. Grundriss der indo-arischen Philologie III, 1ª. Strassburg 1897.

Macdonell's Darstellung der vedischen Mythologie läuft im grossen und ganzen auf eine mit umfassender Sachkenntnis durchgeführte Zusammenstellung aller Ergebnisse der Vedaforschung hinaus, soweit sie die mythologische Seite betreffen.

Der Ton des Werkes ist durchgehends nur referierend gehalten und registriert in den meisten Fällen die abweichenden Ansichten der einzelnen Forscher, ohne für die eine oder die andere entschieden einzutreten. Nichtsdestoweniger ist die vorliegende Arbeit, so sehr sie auch einer selbständigen Bedeutung ermangelt, für die Einführung in das Studium der vedischen Religion und für jeden Forscher auf diesem Gebiet ein äusserst wertvolles Hülfsmittel, da sie trotz der knappen Form das umfangreiche Material in anerkennenswert systematischer Weise verarbeitet und für jeden einzelnen Zug in dem Bilde der vedischen Gottheiten alle Belegstellen aus dem Samhitas genau citiert. Dazu treten die dankenswerten statistischen Angaben über das Vorkommen der einzelnen Götternamen, über die Anzahl der an jede Gottheit gerichteten Hymnen u. a. m., wodurch die Brauchbarkeit des Buches wesentlich erhöht wird. Die ausführlichen Litteraturangaben, die alles, was seit der Begründung der Vedaforschung durch Roth bis auf die neueste Zeit auf diesem Gebiet geleistet ist, sorgfältig zusammenstellen, erleichtern eine zuverlässige Orientierung in diesem Zweige der Indologie in ausgedehntem Masse, sodass M.'s Arbeit in dem unter Bühler's Leitung so glänzend begonnenen Grundriss der indo-arischen Philologie einen nach jeder Richtung ehrenvollen Platz einnimmt.

II. Brahmanische Philosophie.

Deussen, P., Allgemeine Geschichte der Philosophie. I. Band, I. Abteilung. Leipzig 1894.

Deussen's Geschichte der Philosophie, deren erster Teil in einem 336 Seiten starken Bande nunmehr vorliegt, tritt mit der Tendenz auf, die Lehren der Religionen mehr, als es bisher in der Geschichte der Philosophie geschehen ist, in den Kreis der Betrachtung zu ziehen. Demgemäss stellt D. der Philosophie des Abendlandes oder der westasiatisch-europäischen, deren Behandlung der zweite Band des begonnenen Werkes gewidmet sein soll, die ostasiatische resp. indische gegenüber, die er mit Recht als die einzige wirkliche Parallele bezeichnet, welche die Geschichte der Menschheit zu der ersteren aufzuweisen hat. Nach der Einleitung, in der sich D. über den Begriff der Philosophie verbreitet und eine vorläufige Uebersicht des Stoffes sowie der Quellen giebt, folgt S. 35—64 eine historische Einführung in die indische Philosophie, in der in kurzen Zügen die Perioden der indischen Philosophie sowie die nötigen litteraturgeschichtlichen Bemerkungen angegeben werden. Die Uebersicht über die philosophische Litteratur giebt der Verfasser durch den Mund eines nationalindischen Führers, indem er auf S. 44—64 Madhusûdana Sarasvatî's „Prasthanabheda“ in vollständiger Uebersetzung mitteilt. Hierauf lässt D. die erste Periode der indischen Philosophie folgen, die er als die Hymnenzeit bezeichnet.

Nachdem er in den ersten beiden Capiteln das culturgeschichtliche Milieu der vedischen Geistesentwicklung sowie die altvedische Religion selbst in gedrängter Kürze behandelt hat, wendet er sich zu dem Verfall der altvedischen Religion und den Anfängen der Philosophie, die sich an denselben anschliessen. Von dem, was D. auf S. 95—103 als Zeichen der Zersetzung der altvedischen Religion und als spottsüchtigen Zweifel an dem Glauben der Väter auffasst, ist manches zum mindestens recht zweifelhaft. Dies gilt namentlich von der Deutung des Liedes Rv. IX, 112, in dem D. eine Verspottung Indras sieht, der hier wie andere Leute als selbstsüchtiger Egoist geschildert werde. Die gegenteilige Meinung

Geldner's scheint die Bedeutung des Liedes weit richtiger zu erfassen. Ebensowenig dürfte das Lied Rv. VII, 103 richtig erklärt sein, das Oldenberg in seiner Religion des Veda, wohl mit Recht als den Ueberrest eines animistischen Froschcultus auffasst, wofür auch der bisher übersehene Umstand spricht, dass noch jetzt in der nepalesischen Volksreligion sich ganz ähnliche Vorstellungen nachweisen lassen. Den eigentlichen Kern der Philosophie des Rigveda sieht der Verfasser in dem Hymnus des Dîrghatamas Rv. I, 164 und dem tiefsinnigen Schöpfungsliede X, 129, in denen der Gedanke der Einheit des Universums nach D.'s Ansicht seine grossartige Ausführung findet. Das Lied des Dîrghatamas wird auf S. 105—119 ausführlich besprochen und in seinen einzelnen Teilen genau analysiert. Ob D.'s scharfsinnige Deutungen in allen Fällen das Richtige treffen, ist bei der geschraubten und äusserst dunklen Ausdrucksweise des Hymnus schwer auszumachen, obwohl die Bedeutung des wichtigen Textes im grossen und ganzen richtig getroffen zu sein scheint. Eine weitere Entwicklung der altvedischen Philosophie stellen, wie D. in geistvoller Weise begründet, die Lieder an Prajâpati X, 121, an Viçvakarman X, 81 und 82, an Brahmaṇaspati X, 72 u. a., und Purushasukta X, 90 dar. In ihnen kommt das Bestreben zum Ausdruck, die in den Hymnen I, 164 und X, 129 erkannte Einheit des Weltalls, die alle Götter und Wesen in sich schliesst, näher zu bestimmen. Daher wird in den betreffenden Liedern als Repräsentant dieser Einheit ein Gebilde der reflectierenden Abstraction aufgestellt, das bald als Prajâpati, bald als Viçvakarman, Brahmanaspati, oder Purusha auftritt und nicht wie die früheren Götter der altvedischen Zeit der Volksreligion angehört.

Die zweite Periode der indischen Philosophie oder die Brâhmanazeit wird von D. S. 159—324 behandelt. Der Verfasser schickt ihr zwei einleitende Abschnitte über die Cultur der Brâhmanazeit und über die Brâhmaṇa's als philosophische Quellen voraus. Die weitere Darstellung gliedert sich in drei Teile, die Geschichte Prajâpati's, die Geschichte Brahman's bis auf die Upanishad's und die Geschichte des Atman und der verwandten Begriffe. Im Anhang zur Geschichte des Prajâpati werden auch die Atharvahymnen an

Kâla, Rohita, Anaḍvân und Vaça in eingehender Weise gewürdigt. Auf S. 241 stellt D. eine neue Etymologie für den Begriff des Brahman auf, die uns recht zweifelhaft zu sein scheint. Er leitet es von der Vbarh-farcire ab, d. h. brahman bedeute die Anschwellung, d. h. das Gebet, das nicht als ein Wünschen (εὔχεσθαι) oder Worte machen (orare, precare) sondern als der zum heiligen, göttlichen emporstrebende Wille des Menschen gefasst werde. Diese Etymologie trägt offenbar ein viel zu idealistisches Element in den ältesten Begriff des Wortes hinein, das auch durch die angezogenen Rigvedastellen keineswegs begründet wird.

Auf weitere Punkte der genannten Abschnitte einzugehen, in denen unsere Ansicht von der D.'s abweicht, würde an dieser Stelle zu weit führen. D.'s Werk dürfte für jeden, der sich mit der ältesten Philosophie des indischen Altertums zu beschäftigen hat, eine reiche Fülle von Belehrung bieten und wird hoffentlich bald in dem zweiten Hefte, das die Philosophie des Upanisaden behandeln soll, eine gleichwertige Fortsetzung finden.

Deussen. Sechzig Upanishads des Veda. Leipzig 1897.

Die vorliegende Uebersetzung erscheint gewissermassen als Vorläufer zu der von Deussen vorbereiteten Darstellung der Upanishadenphilosophie und ist die erste Uebersetzung, die alle wichtigen Texte dieser Litteraturclasse in einem Werk vereinigt. Die Deussen'sche Uebersetzung umfasst nicht nur die 13 ältesten Upanishads, die schon in Bd. I und XV der Sacred Books of the East von Max Müller übersetzt sind, sondern alle Upanishads, die in der von Mohammed Dara Shakoh 1665 veranstalteten Sammlung des Oupnekhat erhalten waren. Den einzelnen Texten sind von dem Verfasser jedesmal ausführliche Einleitungen vorangeschickt, die das ganze litterargeschichtliche Material bieten, welches zum Verständnis der Upanishaden von Wichtigkeit ist. Die litterarische Composition der einzelnen Tractate hat D., so weit es möglich war, mit Erfolg aufzuhellen gesucht. Die Uebersetzung ist im allgemeinen correct, doch ist es für den Teil des Werkes, der die älteren Upanishaden Chandogya, Bṛhadâraṇyaka, Kâṭhaka, Aitareya, Praçna behandelt, wenig von Vorteil gewesen,

dass der Verfasser die gesicherten Ergebnisse der Böthlingk'schen Textkritik in ungerechtfertigtem Masse vernachlässigt hat. Dem ablehnenden Urteil, welches D. in der Einleitung auf S. XIV, über Böhtlingk's Arbeiten fällt, muss Ref. entschieden widersprechen, und eine ganze Reihe einzelner Stellen zeigen in der Deussen'schen Uebersetzung deutlich, dass der Verfasser bei seinem selbständigen Vorgehen verschiedene bedenkliche Missgriffe gemacht hat. Ebensowenig wird man alle Behauptungen billigen können, die D. über die religionsgeschichtliche Stellung der einzelnen Texte aufstellt. D. sieht in den Sâṃkhyaelementen der Kâṭh. Çvetaçv. up. ältere Vorstufen der schulmässig fixierten Sâṃkhyalehre und gelangt in Consequenz hiervon dazu, den beiden Upanishaden ein weit höheres Alter zuzusprechen, als sich mit ihrem syncretistischen Charakter vereinigen lässt. Die Erwähnung Kapila's und der Sâṃkhyaphilosophie in Çvet. up. VI, 13 sucht D. in ziemlich gewaltsamer Weise zu beseitigen, doch dürfen seine Ausführungen schwerlich allgemeine Zustimmung finden. Der Verfasser hält überhaupt die Sâṃkhyaphilosophie für ein secundäres Product, das auf dem Boden der alten Upanishadphilosophie entstanden sei. Ein genaueres Eingehen auf die Theorien D.'s würde zu weit führen; es mag genügen, auf die scharfsinnigen Forschungen Garbe's und Jacobi's hinzuweisen, die das vorbuddhistische Alter der Sâṃkhyaphilosophie in überzeugender Weise dargethan haben.

Die sprachliche Seite der Deussen'schen Uebersetzung lässt in den metrisch wiedergegebenen Partieen viel zu wünschen übrig. Es ist wenig verständlich, weshalb sich der Verfasser die unnötige Mühe gegeben hat, einen Text wie Mâṇḍukyakârika, dessen abstracter Inhalt eine metrische Uebersetzung völlig entbehrlich macht, im Versmass des Originals zu übersetzen, wodurch die Verständlichkeit desselben entschieden beeinträchtigt wird. Dasselbe gilt von den meisten anderen metrischen Stücken, die sich sehr unvorteilhaft von den in D.'s Uebersetzung der Brahmasûtra nachgebildeten Versen abheben. Für eine Uebersetzung, die in erster Linie wissenschaftlichen Zwecken dienen soll, ist die metrische Wiedergabe ein ziemlich überflüssiger Ballast, besonders bei den Upanishadtexten, deren poetische Stellen in vielen Fällen die aufgewandte Mühe wenig lohnen.

Garbe. Die Sâṃkhyaphilosophie, eine Darstellung des indischen Rationalismus. Leipzig 1894.

Die reife Frucht seiner langjährigen Sâṃkhyastudien hat Garbe in dem vorliegenden Werke niedergelegt, das auf dem Gebiet der indischen Philosophie einen bedeutenden Fortschritt darstellt.

Die Einleitung behandelt im ersten Capitel das Alter und die Herkunft der Sâṃkhyaphilosophie und liefert eine eingehende Prüfung derjenigen Stellen der älteren Upanisaden, in denen man bisher Spuren von Sâṃkhyaideen zu finden vermeinte, von denen aber keine einer ernsten Kritik stand hält.

Der Verfasser weist die unbrahmanische Herkunft und das vorbuddhistische Alter der Sâṃkhyaphilosophie in eingehender Weise nach; namentlich der letztere Punkt dürfte durch die Heranziehung der wichtigen Angaben des Brahmajâla-sutta nunmehr über allen Zweifel erhaben festgestellt sein. Im weiteren Verlauf der Darstellung wird die Geschichte und die Litteratur des Systems behandelt und auf S. 85—106 der Einfluss der Sâṃkhyaideen auf die griechische Philosophie, der namentlich bei den Neuplatonikern und den Vertretern der christlichen Gnosis zu Tage tritt, einer sachkundigen Erörterung unterzogen. Hieran reiht sich eine gedrängte Uebersicht der übrigen philosophischen Systeme Indiens, die zugleich die nötigen Litteraturnachweise bringt. Der zweite Hauptabschnitt des Werkes giebt eine allgemeine Charakteristik der Sâṃkhyaphilosophie und zerfällt in drei Teile, die die äusseren Züge des Systems, die ihm angehörenden allgemein-indischen Bestandteile sowie die speciellen Grundanschauungen desselben behandeln.

Der dritte und vierte Abschnitt sind der eingehenden Darstellung der Grundlehren des Sâṃkhya gewidmet, der Lehre von der Materie und der Lehre von der Seele, in denen sich der individuelle Charakter des Systems am klarsten ausprägt.

Die Lehre von der Materie nach der cosmogonischen Seite behandelt der Verfasser auf S. 199—228, während die beiden folgenden Capitel die eigenartige Physiologie des Sâṃkhya und den einheitlichen Begriff der Materie erörtern. Der letzte Abschnitt

bezieht sich auf die Psychologie, in der das Sâṃkhyasystem in ebenso scharfem Gegensatz zu den Anhängern des Vedânta, wie zu den Schwestersystemen der Nyâya-Vaiçesika-Philosophie steht.

Die älteste Gestalt der Seelenlehre des Sâṃkhyasystems hat der Verfasser mit grossem Scharfsinn aus dem Pancaçikhafragment in Vyâsa's altem Commentar zu den Yogasûtra erschlossen. S. 299—300.

Darnach hat sich die Philosophie Kapila's erst in späterer Zeit dem Standpunkt des Vedânta genähert und ihre Lehrsätze über das Wesen des „âtman" einer bedeutenden Modification unterzogen, während sie in ihrer primitiven Gestalt eine Vielheit zahlloser, atomgrosser Seelen lehrte, was auch der Consequenz des Gedankenganges weit besser entspricht, als die widerspruchsvolle Doctrin der späteren Schule.

Eine Kritik an den Lehren der Sâṃkhya-Philosophie sowie einen Vergleich mit den verwandten Ideen der abendländischen Speculation hat der Verfasser mit begründeter Absicht vermieden und ist hierin dem Beispiele Deussen's bei dessen Darstellung der Vedântaphilosophie nach dem Çâriraka-bhâsya gefolgt.

Die reiche Fülle condensierter Gelehrsamkeit und umfassenden Wissens, die das Werk G.'s nach jeder Richtung hin auszeichnet, erübrigt es uns, noch mehr Worte zur Empfehlung des trefflichen Buches zu verlieren, das in der Erforschung der indischen Philosophie einen gewichtigen Markstein bedeutet und für absehbare Zeit das standard work auf dem Gebiet der Sâṃkhyastudien bleiben wird.

Eine zweite in knapper Form gehaltene Darstellung der Samkhyaphilosophie von demselben Verfasser ist im Heft 4 des III. Bandes des Grundrisses der indo-arischen Philologie unter dem Titel: Sâṃkhya und Yoga, Strassburg 1896, erschienen und bietet in lichtvoller Darstellung eine Uebersicht der Hauptzüge des Systems mit den nötigen Vorbemerkungen historischer und litterargeschichtlicher Natur, S. 1—33. Hieran schliesst sich ein kurzer Abriss der Yogaphilosophie, der das Verhältniss dieses Systems zum Sâṃkhya, seine geschichtliche Entwicklung, die Yogalitteratur und den dogmatischen Teil ihrer Lehren mit erschöpfenden Litteraturnachweisen behandelt und zu den Arbeiten von Marcus und Walter eine wertvolle Ergänzung bildet.

Ebenfalls mit der Sâṃkhyaphilosophie beschäftigt sich:

MARTINETTI. Il sistema Sâṃkhya, studio sulla filosofia indiana Torino 1897. 130 pg.,

eine klargeschriebene Darstellung des Sâṃkhya in seinen wesentlichen Grundzügen, die indessen zu den Forschungen von Garbe wenig neues liefert.

Die von Garbe durchgeführte Erforschung des Sâṃkhyasystems hat auch auf ein anderes Gebiet der indischen Religionsgeschichte ein helleres Licht verbreitet; nämlich auf die Vorgeschichte des Buddhismus. Schon in der Vorrede zu seiner Uebersetzung der Sâṃkhyatattvakaumudi hat G. auf die geistige Verwandtschaft zwischen den Lehren Kapila's und dem älteren Buddhismus hingewiesen und für die Richtigkeit der einheimischen Tradition, nach der Buddha bei der Begründung seiner Lehre von der Sâṃkhyaphilosophie ausging, gewichtiges Beweismaterial beigebracht.

Dieser Versuch ist in scharfsinniger Weise von Jacobi weitergeführt worden, der in seinem Aufsatz „der Ursprung des Buddhismus aus dem Sâṃkhya-Yoga (Nachrichten d. königl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, philoshist. Classe 1896, Heft I, 43—58) den überzeugenden Nachweis führt, dass die buddhistische Nidânakette, die das methaphysische Credo des ältesten Buddhismus enthält, aus der Evolutionsreihe des Sâṃkhya abgeleitet ist und einer Spielart dieses Systems entstammt, die sich durch Streichung der Lehre von den drei Gunas von der schulmässigen Doctrin der Sâṃkhya-Philosophie unterschied.

Die Rolle, welche Jacobi in seiner Theorie dem Yoga zuweist, kann Ref. dagegen nicht billigen, weil er die Einführung des Yoga in die brahmanische Speculation auf buddhistische Einflüsse zurückführt und die Verquickung des Sâṃkhya mit dem Yoga für ein ganz secundäres Product hält. Die Beweiskraft der von Jacobi angeführten Sâṃkhya-Yogastellen des Mahabharata muss Ref. bestreiten, weil er mit der grossen Mehrheit der Indologen die philosophischen Partien des Çântiparvan im Mahâbhârata für späte Elaborate nachchristlichen Ursprungs ansieht. Jacobi schreibt der Schlussredaction des Mahâbhârata ein viel zu hohes Alter zu,

wogegen sich innere Gründe der gewichtigsten Natur erheben, während seine auf S. 55—56 Anm. kurz zusammengefassten Argumente den Kern der Sache wenig treffen.

Gegen Jacobi's Theorie sind in der neuesten Zeit von zwei Seiten Einwände gemacht worden.

von Sénart, Melanges Charles de Harlez S. 281 ff. und von Oldenberg; Buddha 3. Aufl. S. 448 ff.,

die uns jedoch in der Hauptsache nicht geglückt zu sein scheinen. Eine eingehende Entgegnung von seiten Jacobi's ist darauf in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, LIII, S. 1 ff. erfolgt, in der er sich mit Erfolg gegen seine Gegner wendet.

In gewisser Verwandtschaft mit Jacobi's Theorie über die Vorgeschichte des Buddhismus stehen die Ausführungen, welche Dahlmann in seinem Werke „Nirvâna, eine Studie über die Vorgeschichte des Buddhismus", Berlin 1897, über den Gegenstand vorbringt.

D. überschätzt das Alter des Mahâbhârata noch mehr wie Jacobi, führt aber seinerseits die leitenden Ideen des Buddhismus auf brahmanischen Einfluss zurück, da er die Ansicht von dem unbrahmanischen Ursprung der Sâṃkhyaphilosophie entschieden ablehnt. Nach seiner Ansicht ist das buddhistische Nirvâna ein Abklatsch des brahmanischen All-einen, in dem die individuelle Seele nach erfolgter Erlösung ihr wahres Selbst wiederfindet. D. gelangt zu dieser wunderlichen Hypothese hauptsächlich dadurch, dass er die sich der brahmanischen Terminologie nähernden Attribute des Nirvâna (im Sutta-Niptâa) wörtlich auffasst, obwohl sie kaum mehr als poetische Redeblumen sind, die die buddhistischen Poeten zur Verherrlichung ihres Erlösungszieles dem Wortschatz der brahmanischen Philosophie entlehnten. Auch das Sittlichkeitsideal des älteren Buddhismus ist nach D. aus brahmanischen Quellen geflossen.

Der Kernpunkt der Dahlmann'schen Theorien, das hohe Alter des Mahâbhârata, ist dagegen nicht entfernt nachgewiesen, obwohl der Verfasser in seinem ersten Werk, „das Mahâbhârata als Epos

und Rechtsbuch“ seinen ganzen Scharfsinn und seine umfassende Belesenheit zur Begründung seiner paradoxen Hypothese aufgewendet hat, die an und für sich nur geeignet ist, die ganze vorchristliche Religionsgeschichte Indiens völlig auf den Kopf zu stellen. Damit sinken seine Behauptungen auf das Niveau willkürlich phantastischer Geschichtsconstructionen herab.

Wo sich D. auf das Gebiet der Sàṃkhya-Philosophie begiebt, ist er nicht viel glücklicher gewesen. Den atheistischen Charakter des alten Sàṃkhya, der nach D.'s Meinung erst der späteren Entwicklung entstammt, hat er vergebens aus der Welt zu schaffen versucht; und auch sonst lassen seine Darlegungen vielfach einen Mangel an historischer Kritik erkennen.

III. Buddhismus.

Auf dem Gebiet des Buddhismus ist, wenn wir von den erwähnten Discussionen über die Vorgeschichte des Buddhismus absehen, während der letzten vier Jahre nicht viel neues geleistet worden.

Von Oldenbergs „Buddha“ ist 1897 die dritte Auflage erschienen, welche, wie schon erwähnt in einem Appendix die Frage über die Herkunft des Buddhismus aus dem Sàṃkhya in verneinendem Sinne erörtert.

Eine abgerundete Darstellung des Buddhismus und seiner Geschichte in Indien ist von H. Kern für den Grundriss der indoarischen Philologie unter dem Titel Manual of indian Buddhism. Grundriss Bd. III. Heft 8 geliefert worden und giebt eine gedrängte Uebersicht des gegenwärtigen Standes der Buddhaforschung. Mehr populär gehalten ist das neueste Werk von Dahlmann; Buddha, Berlin 1898, das in denselben Bahnen wandelt, wie die schon von uns erwähnten Arbeiten desselben Verfassers und uns daher einer weiteren Besprechung überhebt.

Eine reichhaltige Anthologie aus buddhistischem Paliwerken in englischer Uebersetzung hat

C. Warren unter dem Titel: „Buddhism in translations“ veröffentlicht.

(Harward Oriental Series Vol. III. Cambridge Mass 1896.)

Das Werk, dem eine allgemeine Einleitung über die südbuddhistische Palilitteratur beigegeben ist, zerfällt in fünf grössere Abteilungen, von denen die erste das auf die Person des Religionsstifters und die Buddhalegende bezügliche enthält, während II., III., IV. den dogmatischen Teil behandeln und Cap. V. dem Mönchsorden gewidmet ist. Jedem der fünf Capitel ist ein einleitender Excurs vorangeschickt, der die für das Verständnis der übersetzten Texte nötigen Bemerkungen umfasst.

Die Auswahl ist im allgemeinen glücklich getroffen; das Buch kann jedem, der ohne Kenntniss des Pali einen Einblick in den Geist der südbuddhistischen Litteratur zu gewinnen wünscht, als zuverlässiger Führer empfohlen werden.

Während die Pàlilitteratur schon seit Jahrzehnten einer eingehenden Prüfung und Erforschung unterzogen ist, steht die Durcharbeitung der nordbuddhistischen Litteratur, die für die Geschichte der indischen Philosophie eine nicht zu unterschätzende Bedeutung hat, noch immer in den ersten Anfängen.

Erst in der neuesten Zeit hat man damit begonnen die wichtigsten Texte der nordbuddhistischen Litteratur wenigstens teilweise zugänglich zu machen.

Die Buddhist Text Society in Calcutta, die in erster Linie diesem Bestreben dienen will und 1893 ins Leben getreten ist, hat mit der Publicierung der Màdhyamikavṛtti begonnen, während die 1897 in Petersburg mit Unterstützung der kais. Acad. der Wiss. begonnene Bibliotheka Buddhica in dem vorliegenden ersten Heft Càntideva's Çîksasamuccaya ed. Bendale bringt.

Da die nordbuddhistischen Texte zum grossen Teil aus ziemlich alter Zeit stammen, so ist aus dem Fortgang dieser Forschungen auch für das Studium der brahmanischen Philosophie manch wichtiges Resultat zu erhoffen. Im Anschluss an die Arbeiten auf dem Gebiet des Buddhismus möge hier noch ein Werk erwähnt werden,

das zwar ausserhalb des eigentlichen Gebiets der Indologie liegt, aber doch in naher Beziehung zu der indischen Religionsgeschichte steht.

Waddel, the Buddhism of Tibet or Lamaism, London 1895.

Da der zweite Band von Köppens Darstellung des Buddhismus, der die lamaische Hierarchie behandelte, ebenso wie der erste längst veraltet ist, so ist die durch hervorragende Sachkenntnis ausgezeichnete Arbeit des Verfassers doppelt dankenswert.

Der gelehrte Autor, der schon durch seine Arbeiten über den Lamaismus in Sikhsim und die tibetischen Grenzstämme als trefflicher Kenner auf diesem Gebiet bekannt ist, hat den grossen Vorteil gehabt, den lamaischen Buddhismus in seinen Hauptsitzen Sikhim, Bhotan, Oberbirma und Tibet durch Autopsie studieren zu können und gehört zu den wenigen Europäern, die das Rom der tibetischen Kirche, Lhasa, persönlich kennen gelernt haben. Das Resultat seiner langjährigen und sorgfältigen Forschungen ist in dem vorliegenden, mit zahlreichen Abbildungen ausgestatteten Bande niedergelegt worden und enthält eine grosse Fülle reichhaltiger Belehrung. Namentlich ist das complicierte Ritual der tibetischen Kirche in sehr eingehender Weise behandelt worden. Die dogmatischen Lehren der lamaischen Kirche, die der nordbuddhistischen Philosophie entsprossen, aber durch tantrische Elemente nach allen Richtungen hin durchsetzt sind, sind im zweiten Abschnitt auf S. 76—154 eingehend dargestellt. Eine die ganze Geschichte des Buddhismus umfassende chronologische Tabelle, eine sorgfältig zusammengestellte Bibliographie sowie ein ausführlicher Sachindex erhöhen die Brauchbarkeit des trefflichen Werkes in hervorragendem Masse.

III.

Die deutsche Litteratur über die sokratische, platonische und aristotelische Philosophie. 1896.

Von

E. Zeller.

Erster Artikel:
umfassendere Werke.

Ich beginne meinen Bericht mit einer Schrift, welche sich nicht auf die Philosophie beschränkt, aber neben anderem auch die philosophische Litteratur des 4. Jahrhunderts v. Chr. nach einer bestimmten Richtung eingehend untersucht:

Bruns, I., Das litterarische Porträt der Griechen im fünften und vierten Jahrh. v. Chr. Geb. Berlin, W. Hertz. 1896. X u. 594 S.

Der Verfasser dieses anziehenden und reichhaltigen Buches stellt sich die Aufgabe, an den griechischen Schriftwerken des fünften und vierten Jahrhunderts nachzuweisen, in welcher Art und in welchem Umfang die historische Persönlichkeit in der Litteratur dieser Zeit zur Darstellung gekommen ist. Dass dabei neben den Geschichtschreibern, den Dichtern und den Rednern auch die Philosophen, um welche sich der Verfasser schon so manche Verdienste erworben hat, nicht zu kurz kommen werden, liess sich erwarten; und so ist ihnen denn S. 201—424, mehr als ein Drit-

theil des ganzen Werkes gewidmet. Im vorangehenden handelte der Verfasser zuerst von den Geschichtschreibern und ihrer Schilderung historischer Persönlichkeiten: von Thucydides (S. 1 bis 34). Xenophons Hellenika (35—45), „der attischen Gesellschaft des 5. Jahrh. (Stesimbrotos, Ion u. a. 46—70). Herodot (71—114), Isokrates' Euagoras, Xenophons Agesilaos und Anabasis (115—144), für welche letztere mir allerdings der Einfluss des Euagoras nicht erwiesen zu sein scheint; sodann von der Komödie, d. h. Aristophanes (147—180) und insbesondere seiner Behandlung des Sokrates in den Wolken (181—200). In diesem uns näher angehenden Abschnitt verficht B. die Ansicht, das Zerrbild des Philosophen, welches uns aus den Wolken entgegentritt, sei nicht eine Erfindung des Dichters, dieser habe vielmehr nur „das Bild des Sokrates gezeichnet, das sich die meisten der Mitlebenden und noch geraume Zeit nach seinem Tode ein nicht unbeträchtlicher Theil der Nachwelt von ihm gemacht hat". So richtig dies aber ohne Zweifel in der Hauptsache auch ist, und so beachtenswerth die Erwägungen sind, mit denen B. diese Annahme vertheidigt, so viel hat doch andererseits auch die Vermuthung für sich, dass Aristophanes durch sein Stück nicht blos zur Erhaltung und Verbreitung der Vorurtheile, die auch vorher schon gegen Sokrates im Umlauf waren, sehr viel beigetragen, sondern dass er auch nicht den mindesten Anstand genommen habe, diese Vorurtheile durch eigene Erfindungen zu vermehren und zu verschärfen, und dass zu diesen Erfindungen namentlich auch die Physik des Diogenes, die er Sokrates unterschiebt, nebst aller der φλυαρία (Apol. 19 C) gehöre, zu der ihm diese Unterschiebung Anlass gegeben hat. B. glaubt zwar (S. 197), der Dichter hätte seinen Sokrates, wenn es nicht um die Bühnenwirkung dieser Rolle geschehen sein sollte, nicht mit Zügen ausstatten dürfen, die dem stadtbekannten Manne notorisch nicht anhafteten. Aber sein Stück hatte ja auch bei der Aufführung keinen Erfolg, und einen von den Gründen dieses Misserfolgs findet B. selbst (S. 200) darin, dass das Bild, welches er von Sokrates entworfen hatte, mit der Vorstellung, die sein Publikum sich von ihm machte, „sich schliesslich doch nicht vollkommen deckte". Selbst der Durchschnittsathener liess sich eben am Ende doch

nicht einreden, dass ein Mann, dessen origineller Figur und eifrigen Reden man Tag für Tag vom frühen Morgen an in den Strassen und Gymnasien begegnete, statt dessen in seiner Grüblerbude Flohsprünge messe und im Hängekorb sitze. Auch aus der Art wie Plato im Gastmahl den Dichter mit dem von ihm angegriffenen Philosophen verkehren lässt, würde man auf die Harmlosigkeit dieses Angriffs und den guten Glauben des Angreifers selbst dann nicht schliessen können, wenn wirklich zwischen beiden ein ähnlicher Verkehr stattgefunden haben sollte; es würde vielmehr daraus nur folgen, dass Sokrates gross genug dachte um den Streich, den ihm Aristophanes gespielt hatte, zu verzeihen, mit Unkenntniss oder jugendlichem Uebermuth zu entschuldigen, der Maskenfreiheit der Komödie zugutezuhalten. Aber wer weiss, wie es mit dem persönlichen Verhältniss der beiden Männer in Wirklichkeit bestellt war? Als Thatsache liegt uns zunächst nur vor, dass Plato sich durch die Wolken nicht abhalten liess uns dasselbe in diesem Lichte zu zeigen. Aber derselbe Schriftsteller hat sich auch weder durch die übrigen Verbrechen des Kritias noch durch dessen feindseliges Vorgehen gegen Sokrates abhalten lassen, diesen seinen Verwandten im Timäus und Kritias mit ihm eine Verabredung über gemeinsame Vorträge treffen zu lassen, wie sie nur bei weitgehender Gleichheit ihrer Grundsätze möglich gewesen wäre. Auf die Geschichtlichkeit solcher Darstellungen können wir nicht bauen. Dem Vorwurf, welchen B. (S. 188) Xenophon wegen Mem. I. 2,31 macht, kann ich nicht beitreten. Xenophon leugnet hier nicht, dass Sokrates beschuldigt worden sei, Unterricht in der Rhetorik zu ertheilen, er bezeichnet vielmehr diese Beschuldigung (wie Plato Apol. 23 D) als ein κοινῇ τοῖς φιλοσόφοις (also auch Sokrates) ὑπὸ τῶν πολλῶν ἐπιτιμώμενον. Was er bestreitet ist, dass er selbst oder eine andere ihm bekannte Person τοῦτο Σωκράτους ἤκουσεν, d. h. einen von Sokrates ertheilten Unterricht in der Rhetorik (bezw. das Versprechen, ihn zu ertheilen) mit angehört habe. Wenn die Worte den von B. angenommenen Sinn haben sollten, müsste man statt Σωκράτους: περὶ Σωκράτους erwarten.

Mit Sokrates beschäftigt sich B. auch in einem grossen Theil

seines dritten, den Philosophen gewidmeten Buchs (S. 201—424). Von den 9 Kapiteln dieses Buchs handelt das erste (S. 203—223) über die platonische Apologie. B. erkennt in dieser Schrift den ersten und jedenfalls einen der glänzendsten Versuche, die umfassende Charakteristik eines grossen Mannes zu schreiben (S. 209). Er zeigt mit künstlerischem Verständniss und liebevoller Vertiefung in seinen Gegenstand, wie Plato den Sokrates unter der raschen Aenderung der Lage (Schuldfrage, Strafantrag, Todesurtheil) gerade durch den Wechsel der Beleuchtung die unentwegte Grösse und Liebenswürdigkeit seines Charakters zur vollständigen Darstellung bringen lasse. Wenn er hiebei im Anschluss an Schanz, und im wesentlichen mit der gleichen Begründung wie dieser, behauptet, die Apologie sei eine freie Kunstschöpfung Plato's, so habe ich meinerseits die Beweiskraft dieser Gründe auch schon Bd. VIII, 590 ff. geprüft. Indessen bekennt sich B. selbst (S. 211) zu der Voraussetzung, „dass Platon mit der höchsten Pietät und dem Streben nach sorgfältigster historischer Treue an sein Werk gegangen sei“, wie er dies auch musste, da „man seine Schrift nicht mehr als gültige Vertheidigung angesehen haben würde, sobald man dem Verfasser eine absichtliche Verschiebung der Wahrheit hätte nachweisen können“. Sollte er dann aber wohl die historische Treue nur darin gewahrt haben, dass er seinem Lehrer nichts in den Mund legte, was sich mit dem allgemeinen Charakter desselben nicht vertrug, und nicht auch darin, dass er ihm dasjenige in den Mund legte, was er gerade bei dieser Gelegenheit gesagt hatte? Dass er ihn wenigstens im wesentlichen, und mit Vorbehalt der Freiheit, welche dem Berichterstatter in solchen Fällen gelassen wurde, so schilderte, wie er sich in dieser mit keinem anderen Moment seines Lebens vergleichbaren Lage thatsächlich gezeigt hatte? B. glaubt mit Andern, diese Annahme werde durch die Beschaffenheit unserer Schrift widerlegt. Ich kann mich davon, wie gesagt, nicht überzeugen. Ich kann den Abweichungen der xenophontischen Apologie von der platonischen, welche überdies von keinem grossen Belange sind, auch dann, wenn jene ächt ist, kein Gewicht beilegen; denn Xenophon hat die Reden des Sokrates nicht selbst gehört, und ob er den Be-

richt eines Ohrenzeugen über sie benützt hat, ist um so unsicherer, da er nach seiner Rückkehr aus Asien Athen, wenn überhaupt, erst nach Jahrzehenden wieder betreten hat. Keinenfalls aber könnte das, was ihm nach Jahren, wir wissen nicht von wem, erzählt worden war, mit Plato's frischer Erinnerung an das Selbstgehörte an Zuverlässigkeit verglichen werden. Wird es ferner auffallend gefunden, dass Sokrates bei Plato die Anschuldigung, er glaube nicht an die Götter des Staates, mit keinem Wort widerlege, so wäre das richtigere wohl, dass er sie auf eine andere Art widerlegt als bei Xenophon. Bei diesem beruft er sich gegen sie auf die Thatsache, dass er es an der Verehrung jener Götter nicht fehlen lasse; bei Plato verwickelt er den Ankläger auf dialektischem Weg in Widersprüche und nachweisbar unwahre Behauptungen; im übrigen beschränkt er sich auf die einfache aber nachdrückliche Versicherung seines Glaubens an die Götter (23 A. B. 28 C. 29 D. 30 A. E. 33 C. 35 C.). Welchen Grund hätte nun Plato haben können, die Thatsache, dass sich Sokrates auf seine Götterverehrung berufen hatte, zu unterdrücken, wenn sich Sokrates wirklich darauf berufen hatte? Und wer verbürgt uns, dass er dies gethan hat? Die Anklage gieng (vergl. Bd. X, 560 f.) nicht auf Vernachlässigung der gottesdienstlichen Pflichten sondern auf Ansteckung der Jugend mit atheistischen Lehren. Zur Widerlegung dieser Anschuldigung genügte es nicht, auf die Theilnahme des Philosophen an der öffentlichen Götterverehrung zu verweisen: dieser haben sich auch Aufklärer vom Schlag eines Kritias schwerlich entzogen; und so mag es wohl sein, dass Sokrates dieses, einem gewöhnlichen Rhetor und einem Xenophon naheliegenden und zur praktischen Verwerthung auch ganz geeigneten Arguments sich nicht oder nur nebenbei bedient hat, um den Gegner statt dessen auf seine Weise, d. h. dialektisch, zu widerlegen. Ein anderes wäre es gewesen, wenn Meletus auf die Frage 26 C geantwortet hätte: Sokrates glaube zwar an Götter, aber nicht an die des athenischen Gemeinwesens. Dann wäre ihm zu entgegnen gewesen, dass es doch gerade diese seien, denen er opfere und zu denen er bete; und wenn er hiegegen das sokratishe Dämonium in's Feld führte, welches wirklich der einzige Anhalt für den Vor-

wurf der δαιμόνια καινὰ gewesen zu sein scheint, so wäre dieses Missverständniss schon hier ausdrücklich ebenso zu berichtigen gewesen, wie dies 31 C implicite geschieht. Allein es war nicht zu erwarten, dass der Ankläger anders antworten werde als ihn Plato 26 C antworten lässt. Das war ja von jeher und ist heute noch üblich, dass man jeden schlechtweg einen Gottesleugner schilt, welcher die herkömmlichen Vorstellungen über die Gottheit nicht theilt. Der von Plato geschilderte Hergang hat daher durchaus keine innere Unwahrscheinlichkeit gegen sich. Ebensowenig scheint mir aber eine solche auch seinem Bericht über den Strafantrag (36 B ff.) im Wege zu stehen. Bruns (S. 220 ff.) bestreitet Schanz' Annahme, dass Sokrates überhaupt keinen Strafantrag gestellt habe, wie ich glaube mit Recht. Er findet es jedoch undenkbar, dass er die Geldstrafe von 30 Minen beantragt haben sollte, wenn er vorher die Speisung im Prytaneum verlangt hatte. Dieses Verlangen hält er mit Schanz für eine Erfindung Plato's, und zwar eine verfehlte, dem nachfolgenden Strafantrag widersprechende, eine solche, in welcher „die jugendliche Begeisterung mit dem sonst so besonnenen Künstler durchgeht“. Allein ist dieser Widerspruch wirklich vorhanden? Wenn er sagen solle, erklärt Sokrates, was ihm seiner Ueberzeugung nach zukomme, so könnte er nur den Antrag auf Speisung im Prytaneum stellen. Wollte er sich aber auch zur Beantragung einer Strafe entschliessen, so könnte dies doch keinenfalls eine solche sein, durch deren Vorschlag er bekennen würde, dass er ein Uebel, wie Verbannung, Straf- oder Schuldhaft, verdient habe. Das einzige, zu dem er sich entschliessen könnte ohne ein solches Bekenntnis abzulegen, sei eine Geldstrafe, und diese könnte, wenn er selbst sie entrichten sollte, nur auf eine Mine angesetzt werden, da aber seine Freunde dafür aufkommen wollen, beantrage er 30 Minen. Wo ist darin ein Widerspruch zu entdecken? Der Philosoph wahrt seinen Standpunkt, aber er macht dem bestehenden Gerichtsverfahren jedes Zugeständnis, das er ihm ohne Verletzung desselben machen kann. Und warum liesse sich ein solches Verhalten dem geschichtlichen Sokrates nicht zutrauen? Es ist doch grundsätzlich ganz dasselbe, welches er auch später beobachtet,

wenn er sich dem ungerechten Urtheil nicht durch die Flucht entziehen will. Ja lässt es sich nicht einem Sokrates ungleich leichter zutrauen, als einem Plato die ihm zugeschriebene Erfindung? Man bedenke: in der nächsten Zeit nach dem aufregenden Prozess, als sich noch Hunderte an die Einzelheiten desselben erinnerten, soll Plato seinem Lehrer in dem Antrag auf öffentliche Speisung ein Auftreten zugeschrieben haben, welches das allergrösste Aufsehen hätte hervorrufen müssen, von dem aber jedermann wusste, dass es in der Wirklichkeit gar nicht stattgefunden hatte. Welches erfolgreichere Mittel hätte er anwenden können, um den Eindruck seiner Darstellung zu unterbinden, seine ganze Schilderung des Hergangs und der dem Sokrates darin zugeschriebenen Rolle dem Vorwurf einer eiteln Grosssprecherei auszusetzen? Und so ungeschickt sollte Plato in dem sonst so gelungenen Kunstwerk gerade bei einem von den entscheidendsten Wendepunkten des Ganzen verfahren sein? Wir hören aber auch ausdrücklich (Diog. II. 42), es seien der Richter, welche den Philosophen zum Tode verurtheilten, 80 mehr gewesen, als derer, die ihn schuldig gesprochen hatten; während doch an sich das umgekehrte zu erwarten gewesen wäre: dass zwar manchen, die ihn bestraft wissen wollten, die Todesstrafe zu hart schien, aber keiner, der ihn überhaupt nicht für strafwürdig hielt, diese äusserste Strafe über ihn verhängte. Diese auffallende Umstimmung so vieler Richter setzt unbedingt voraus, dass sie der Angeklagte bei der Verhandlung über die Strafe in hohem Grade gegen sich aufgebracht, dass er ihnen den Eindruck einer Unverbesserlichkeit gemacht hatte, der sich nur noch mit der Todesstrafe entgegentreten lasse. Als das einzige aber, was eine solche Wirkung hervorbringen konnte, zeigt sich der Antrag auf die Speisung im Prytaneum, dessen Geschichtlichkeit mithin auch von dieser Seite her durchaus bestätigt wird.

Kap. 2, S. 224—244. handelt über den sokratischen Dialog. B. erkennt in der bekannten Stelle des Phädrus 275 C — 277 A „die geschichtlich treue Wiedergabe einer Theorie des wirklichen Sokrates“: und er schliesst hieraus, dass dieser so lange er lebte auch seine Schüler vom Schreiben abgehalten haben werde; welches letztere man auch dann in der Hauptsache wird zugeben können,

wenn man Sokrates' Beschränkung auf das mündliche Gespräch nicht von den Erwägungen, die ihm der Phädrus in den Mund legt, sondern einfach davon herleitet, dass der Philosoph, der nicht als Lehrer auftreten wollte, weil er kein Wissen besitze, aus dem gleichen Grund es auch nicht für seine Aufgabe halten konnte, die Welt durch Schriften zu belehren. Denn auch in diesem Fall musste sein Vorgang für alle, die unter dem Bann seiner mächtigen Persönlichkeit standen, von entscheidendem Gewicht sein. Dass dieser Abhaltungsgrund durch Sokrates' Tod wegfiel, und die näheren Umstände dieser Katastrophe die Schüler des Hingerichteten sogar auf's dringendste aufforderten, sowohl zur Vertheidigung seiner Person als zur Fortführung seines Werkes schriftlich wie mündlich das Wort zu ergreifen, wird man mit B. höchst natürlich finden müssen. Ebenso erklärt er den Umstand, dass die Sokratiker sich für ihre Schriften durchweg der dialogischen Form bedienten, gewiss richtig daraus, dass für solche, die von Sokrates gebildet waren und seine Thätigkeit fortsetzen wollten, der Dialog die natürliche Form der eigenen Gedankenbildung wie der Gedankenmittheilung war. Inwieweit sich damit bei Plato auch die Absicht verband, die Vorzüge der mündlichen Mittheilung auch der schriftlichen möglichst zu wahren, ist eine Frage, der ich kein übermässiges Gewicht beilegen möchte; wenn er sich aber dieser Vorzüge so lebhaft bewusst war, wie er dies Phädr. 275 f. ausspricht, und wenn er zugleich (auch nach Prot. 329 A und a. St.) überzeugt war, dass sie durch die Möglichkeit der Gesprächführung bedingt seien, so liegt die Vermuthung doch sehr nahe, er habe auch für seine Schriften die dialogische Form mit desshalb gewählt, weil sie nur dadurch zum Abbild der Unterweisung in lebendiger Wechselrede und ebendamit der Vorzüge der letzteren wenigstens so weit theilhaft werden konnten, als diess der Schrift überhaupt möglich ist. Bruns zeigt nun treffend und lebendig (S. 233 ff.), wie der sokratische Dialog unter der Hand eines Plato zum (direkten oder wiedererzählten) Drama und ebendamit zu einer Schilderung der attischen Gesellschaft jener Zeit wurde; inwieweit und mit welchem Geschicke die übrigen Verfasser sokratischer Gespräche seinem Vorgang gefolgt sind, lässt sich bei

keinem von ihnen ausser Xenophon mit einiger Sicherheit ausmachen.

Kap. 3, S. 245—270 entwirft B. an der Hand Plato's gelungene Skizzen der „Nebenfiguren", welche Sokrates in verschiedener Stellung und Bedeutung umgeben, denen sich aber auch noch einige weitere, wie Krito, Kephalos und Plato's Brüder, hätten beifügen lassen. Ich will mir nur zu einer von diesen Schilderungen eine Bemerkung erlauben. S. 260 widerspricht B. mit Entschiedenheit der Annahme, dass der Euthydem auf Antisthenes gemünzt sei. Mir scheint diese Annahme, so verstanden, wie sie Ph. d. Gr. IIa, 477,4 erläutert ist, sowohl dem Verhältniss der beiden Sokratiker als der Beschaffenheit des Gesprächs durchaus zu entsprechen. So wird man sich die Sache freilich nicht vorstellen dürfen, als ob Euthydem und Dionysodor blosse Masken für Antisthenes wären, und als ob man ihre Namen blos durch den seinigen zu ersetzen brauchte, um Plato's wahre Meinung zu erfahren. Diese Männer haben hier vielmehr zunächst als diese geschichtlichen Persönlichkeiten die sophistische Eristik zu vertreten. Aber an sich selbst sind sie viel zu armselige Gesellen, als dass Plato, sollte man meinen, sich hätte veranlasst finden können, an eine Satire, die nur ihnen gegolten hätte, so viel Geist zu verschwenden. War es ihm aber bei derselben noch um etwas anderes zu thun als nur um eine verspottende Schilderung der sophistischen Streitkunst, so nöthigt uns der auch von Bruns zugegebene Umstand, dass uns im Munde der beiden Sophisten antisthenische Sätze begegnen, der angeblich zwischen ihnen und Sokrates geführten Verhandlung eine gegen den Cyniker gerichtete Spitze zu geben; und alles, was uns von Antisthenes' Verhalten gegen Plato berichtet wird, kann dieser Vermuthung nur zur Bestätigung dienen. Jeder Zweifel hieran muss vollends verstummen, wenn Euth. 304 E ff. der Angriff, den Isokrates in der Sophistenrede auf Antisthenes gemacht hatte, ohne weiteres auf Euthydem und Consorten bezogen wird. Nur durch diese Beziehung wird uns aber auch das ganze Gespräch erst verständlich. Als eine blos gegen die beiden Sophisten gerichtete Streitschrift lässt sich dieses nicht begreifen, wohl aber als eine nachdrückliche Warnung

des Antisthenes. Diesem soll durch die drastische Gegenüberstellung der beiden Unterrichtsweisen, der sophistischen und der sokratischen, fühlbar gemacht werden, auf welchen Standpunkt und in welche Gesellschaft ein Sokratiker herabsteige, wenn er sich so sophistischer Behauptungen bediene und der wahren, platonischen Sokratik sich so leidenschaftlich widersetze, wie diess der Stifter des Cynismus gethan hatte. — Von diesen Figuren unterscheiden sich nun, wie B. K. 4 (S. 271—280) bemerkt, diejenigen, welche den zwei unvollendeten, mit dem Sophisten und dem Timäus beginnenden Trilogieen angehören [1]), dadurch, dass in ihrer Behandlung „das Streben nach realistischer Schilderung historischer Menschen“ verlassen wird, und „zurechtgemachte schablonenhafte Erscheinungen“ (S. 278) an die Stelle lebendiger Individuen gesetzt werden. Dieses selbst aber ist durch den schulmässigen Charakter der Erörterungen bedingt, deren Träger sie sind: da den Gesprächen von vorne herein die Beantwortung bestimmter wissenschaftlicher Fragen zur Aufgabe gemacht ist, werden sie aus scheinbar zwanglosen Unterhaltungen zu Besprechungen von Gelehrten, die sich durch ihre Sachkenntniss hiefür eignen, deren sonstige Persönlichkeit aber nicht in Betracht kommt. Wer freilich dieser zunächst vielleicht ansprechenden Combination nicht zu folgen vermag, wird darauf hinweisen, dass auch Gespräche, welche nicht zu der „neuen Gruppe“ der „trilogischen“ gehören, wie der Kratylus, der Philebus und schon der Meno, ohne jede weitere Vorbereitung mit der Aufwerfung der Frage, die ihr Thema bildet, beginnen, und dass die Mimik des Kratylus und des Philebus nicht allein um nichts lebendiger ist als die des Sophisten und des Politikus, sondern hinter der Einleitung des Soph. sogar weit zurücksteht. Vor allem aber wird er fragen, ob wir ein Recht haben, von einem „alten und neuen Stil“ Plato's zu reden, so lange der Beweis nicht erbracht ist, dass die Gespräche, welche man dem ersten zuweist, wirklich alle älter sind als die, welche

---

[1]) Nur um Trilogieen kann es sich nämlich, wie er glaubt, hiebei handeln, nicht um Tetralogieen, da Plato nicht blos im Staat (über den Bd. XI, 453f. zu vgl.) sondern auch im Theätet (über den ebd. 454f. Ph. d. Gr. IIa, 544,1) keine Fortsetzung in weiteren Gesprächen beabsichtigt haben soll.

in die Periode des zweiten verlegt werden. Denn aus der Verschiedenheit des Kunststils als solcher kann man diess noch lange nicht schliessen. Eine reichere und eine schmucklosere Ausstattung, eine strengere und eine populärere Behandlung des Gegenstandes können zeitlich neben einander hergehen, und gehen auch bei Plato nicht selten sogar in demselben Stücke neben einander her; und wenn im Parmenides, im Sophisten, im Politikus, im Timäus u. s. w. die Rolle des Protagonisten einem andern als Sokrates übertragen wird, muss diess nicht nothwendig auf einer Aenderung des platonischen Stils, sondern es kann ebensogut darauf beruhen, dass Plato (wie auch B. S. 285 annimmt) für den Vortrag dessen, was über die Philosophie des Sokrates allzu weit hinausgieng, andere geeigneter fand als ihn, oder dass er, wie im Parmenides, einen Gegner mit der von ihm selbst anerkannten Auktorität schlagen wollte. Auch der Gedanke, mehrere Gespräche oder Vorträge mit einander zu verknüpfen, kann sich Plato in verschiedenen Lebensperioden dargeboten haben. Begegnet uns doch auch ein verwandtes Kunstmittel, die Vereinigung mehrerer Vorträge in einem Stück, schon im Phädrus und auf seiner vollen Höhe im Gastmahl. Und andererseits unterscheidet sich die Trilogie des Sophisten von der des Timäus dadurch sehr erheblich, dass die mit einander verknüpften Erörterungen in jener einem Einzigen übertragen, in dieser an verschiedene Sprecher vertheilt sind; dass ferner für dieselben dort die Form des Gesprächs, hier die des fortlaufenden Vortrags gewählt ist; dass endlich der Sophist die Fortsetzung eines im Theätet wirklich beschriebenen, der Timäus die eines blos fingirten und von Sokrates rekapitulirten Gesprächs sein will. Auch der θεὸς ἐλεγκτικὸς im Eingang des Sophisten (B. S. 278) scheint mir sehr viel mehr von Ironie gegen die megarische Eristik als von Feierlichkeit im Stil des Timäus an sich zu haben.

Die Schilderung des Sokrates in den platonischen Dialogen, welche das Thema des 5. Kapitels, S. 281—338, bildet, wird von Bruns mit einer Erörterung eingeleitet, in der er eindringlich zu beweisen versucht, dass jene Schilderung dem historischen Bilde durchaus entspreche, das sich Plato von seinem Lehrer gemacht

hatte. Indessen will auch er nicht bestreiten, dass dieses Bild idealisirt sei, und aus seiner weiteren Ausführung geht hervor, dass er selbst an einer weitgehenden Idealisirung desselben keinen Anstoss nimmt. Nur dagegen verwahrt er sich, dass dieselbe eine bewusste, und als solche eine „Unwahrhaftigkeit“ gewesen sein könnte. Mir will es scheinen, dass die Grenze zwischen bewusster und unbewusster Dichtung, welche heute noch bei den meisten Menschen eine ungemein fliessende ist, dies im Alterthum noch weit mehr war, und dass Plato selbst die Frage, ob er diesen oder jenen Zug seiner Schilderung historisch verstanden wissen wolle, gar nicht immer mit einem einfachen Ja oder Nein zu beantworten gewusst hätte. B. bemerkt selbst, dass z. B. der Phädo nicht für einen genauen geschichtlichen Bericht gehalten werden könne: sein philosophischer Gehalt, wie seine künstlerische Anordnung verbieten diese Annahme (S. 337). Auch für unbewusst wird man die Dichtung in diesem Fall nicht halten können: das musste Plato doch wissen, dass ihm seine fürsichseienden Ideen und seine Unsterblichkeitsbeweise nicht von Sokrates überliefert waren. Er hält sich eben für berechtigt, diesen alles aussprechen zu lassen, was ihm selbst in der Consequenz der sokratischen Philosophie zu liegen scheint. Auch im Gastmahl deutet Plato, wie B. S. 335 f. ausführt, selbst an, dass nur das Ziel und der Geist seiner Arbeit geschichtlich, die Form aber Dichtung sei. Nur wird man zur Form in diesem Fall ausser der Inscenirung des Stückes und den Reden auch in der Schilderung des Sokrates manche Einzelheit zu rechnen haben. Ob er z. B. im Lager vor Potidäa wirklich 24 Stunden lang auf Einem Fleck stand, entzog sich vermuthlich, wenn es auch Plato erzählt worden sein sollte, schon seiner Kenntniss, und über die verfängliche Scene mit Alcibiades, welche ebenso, wie jener Vorfall, schon vor Plato's Geburt stattgefunden haben müsste, hätte ihm eine geschichtliche Kunde wohl kaum zukommen können. Auf die Erörterungen des Verfassers über die Darstellung des Sokrates in den einzelnen Gesprächen näher einzugehen, muss ich mir versagen, und kann ebenso nur kurz erwähnen, dass K. 6, S. 339—360, die unächten und angezweifelten Dialoge nach derselben Richtung untersucht werden. Von den letzteren hält B. den kleineren Hippias

und den Ion für platonisch, wogegen er sich von der Aechtheit des Menexenus so wenig wie Referent (vgl. Bd. VI, 141 f. Ph. d. Gr. IIa, 461, 5. 479 f.) zu überzeugen vermag.

In den drei letzten Kapiteln seines 3. Buchs, S. 360—424, beschäftigt sich B. mit Xenophon. Dieser Sokratiker hatte, wie er annimmt (S. 360 f.), zuerst mit seiner Apologie sich an den Verhandlungen über die Hinrichtung seines Lehrers, etwas verspätet und aus der Ferne, betheiligt, dann die Widerlegung der Anklagen des Meletus und Polykrates niedergeschrieben, als ihm im Anschluss an diese der Plan zu den Denkwürdigkeiten entstand, denen sie jetzt zur Einleitung dient. Den Grundstock dieses Werks bilden die Abschnitte, in denen Xenophon selbst als Berichterstatter das Wort führt, wie diess am häufigsten B. I u. IV geschieht; an ihn haben sich die übrigen Stücke, unter denen die direkten Gespräche dem Umfang nach überwiegen, angeschlossen. Der leitende Gedanke der Denkwürdigkeiten liegt in dem Nachweis, dass Sokrates sich allen, mit denen er verkehrte, in jeder Beziehung, namentlich aber durch seinen erziehenden Einfluss, nützlich gemacht habe. Von ihren zwei Bestandtheilen ist der Bericht Geschichte, die Dialoge sind Dichtung in dem Sinn der platonischen Gespräche (S. 368). Alles ist aber darin auf ein knapperes Mass reducirt; es sind Skizzen, die nur in ihrer Gesammtheit wirken sollen, während bei Plato jedes Gespräch ein in sich abgeschlossenes Kunstwerk ist. Etwas näher geht B. auf IV, 2 (Euthydem) u. III, 11 (Theodote) ein. Die Abweichung des xenophontischen Sokratesbildes von dem platonischen ist, wie er S. 275 f. bemerkt, nicht blos in der Verschiedenheit der beiden Berichterstatter, sondern auch darin begründet, dass Sokrates im Umgang mit jedem von beiden ein anderer gewesen sein muss. Doch werden wir nicht vergessen dürfen, dass Sokr. allem nach in der Regel mit der ganzen Schaar seiner engeren Schüler zusammen war und sich mithin seinerseits ihnen allen als denselben darstellte; wenn daher doch Verschiedene ein verschiedenes Bild von ihm erhielten, wird diess überwiegend an ihnen gelegen haben. Wie anders Sokrates auf einen Xenophon wirken musste, als auf Plato, setzt B. anschaulich auseinander; wenn er aber dabei sagt, erst durch Sokrates sei Plato aus einem Dichter ein Denker geworden, möchte

ich diesen Satz doch durch die Erinnerung an die Schule des Kratylus einschränken, die er noch vor der sokratischen durchlief. — Xenophon's Gastmahl widmet B. K. 8, S. 383—413 eine Besprechung, welche in alle Einzelheiten dieses von ihm hochgestellten Kunstwerks verständnissvoll eingeht. Im Eingang desselben (1, 51) scheint mir das σκώπτειν nicht auf „höhnische Überhebung" (B. 396) zu deuten, sondern ein Scherz zu sein, der nur weniger fein gerathen ist, als der entsprechende im platonischen Gastmahl 175 Cf.: Sokrates stellt sich an, als ob er das Lob des Kallias für blosse Ironie halte und beantwortet es mit σκώπτεις, wie Agathon das des Sokrates mit ὑβριστὴς εἶ. Ebd. § 7 ist das ὥσπερ εἰκὸς m. E. nur mit ἐπαινοῦντες zu verbinden und zu übersetzen: „zuerst nun dankten sie, wie es sich geziemte, für die Einladung, lehnten es aber ab, ihr zu folgen." — Mit einer gehaltvollen Besprechung des Ökonomikus schliesst S. 414 bis 424 der den Philosophen gewidmete Theil des Bruns'schen Werkes. Zu den Freiheiten, welche sich Xenophon in dieser Schrift erlaubt (vgl. S. 419 f.), gehört auch die, dass er c. 2 Kritobulos schon als Herrn seines Vermögens darstellt und somit Sokrates' Gespräch mit ihm in die Zeit nach dem Tod seines Vaters Kriton verlegt, während dieser doch Sokrates überlebt hat, und Xenophon, der jenes Gespräch mit angehört haben will (1, 1), Athen schon vor der Hinrichtung seines Lehrers verlassen hatte.

Das vierte Buch unseres Werkes, S. 425—585, handelt über die Redner. Berühren sich aber diese auch da und dort mit den Philosophen, so ist doch hier nicht der Ort zur Besprechung dieser anziehenden und belehrenden litterarischen Schilderungen.

Unter den Schriften, welche sich mit der Geschichte der Philosophie speciell beschäftigen, behandelt das Ganze derselben

Rehmke, J., Grundriss der Geschichte der Philosophie. Zum Selbststudium und für Vorlesungen. Berlin, C. Duncker, 1896. 304 S.

Von diesen 304 Seiten kommen aber freilich auf die „alte Philosophie", auf die ich mich hier beschränke, nur 100, und von diesen sind noch 15 dem Mittelalter gewidmet, dessen Philosophie R. mit zur „alten" rechnet. In so engem Raum lässt sich nicht

wohl mehr geben als eine Zusammenstellung von Thatsachen und Urtheilen, die sich in Vorlesungen zu grösserer Fülle ausgestalten und näher begründen lässt, für ein erspriessliches Selbststudium dagegen auch dem Anfänger kaum genug darbietet. R. bespricht zunächst unter dem Titel: „der Aufstieg der alten Philosophie": a. die jonischen Kosmologen Thales, Anaximander, Anaximenes (S. 2—4); b. die Pythagoreer (4 f.); c. die Herakliteer (5—8); d. die Eleaten (8—14); e. Empedokles (14—16); f. Anaxagoras (16—18); g. die Atomiker (18—21); h. die Sophisten (21—23). Es folgt „die Höhe der alten Philosophie", d. h. a. Sokrates (24 bis 26); b. die Sokratiker (26—29); c. Platon (30—39); d. die alte Akademie (39 f.); e. Aristoteles (40—62). Die ganze Folgezeit bis in's 16. und 17. Jahrh. n. Chr. wird unter der Bezeichnung: „der Niedergang der alten Philosophie" zusammengefasst und an folgende neun Kapitel vertheilt: a. die Peripatetiker (62); b. die Epikureer (63—68); c. die Stoiker (68—79); d. die Skeptiker (79—82); e. die Eklektiker (82 f.); f. die hellenistischen Mystiker (83—86); g. die christliche Scholastik (86—95; Unterabtheilungen: Augustin; „die eigentlichen Scholastiker"; Realismus und Nominalismus); h. die abendländische Mystik (bis auf Bruno, Campanella und Böhme herab 95—100); i. die philosophischen Humanisten, unter denen aber Melanchthon, wie überhaupt in unserer Schrift, nicht genannt ist (100—101). Um eine Probe davon zu geben, wie der Verfasser seinen Gegenstand behandelt, will ich über seine Darstellung der sokratischen, platonischen und aristotelischen Philosophie etwas eingehender berichten. — Sokrates, sagt R. S. 25 — nachdem er alles, was über sein Leben, seine Persönlichkeit und sein Ende mitzutheilen war, so lakonisch wie möglich mit den Worten: „aus Athen (469—399 v. Chr. G.)" erledigt hat — „zeigt bei seinem gesellschaftsrettenden wissenschaftlichen Bestreben allerdings keineswegs eine so kritische Höhe und Voraussetzungslosigkeit gegenüber der gegebenen Welt der Wahrnehmung, wie ein Protagoras und Gorgias." Zu dem Gedanken des letzteren, dass nichts sei, „vermochte er sich nicht emporzuschwingen". Er blieb bei dem Glauben an die Realität der Wahrnehmungswelt stehen, an dem die Philosophie von da an bis auf Kant herab festhielt. Die grosse

That des Sokrates bestand aber in der Aufsuchung eines Weges, durch den sich die Erkenntniss des Seienden und des sittlich Gebotenen sicherstellen lasse; und diesen Weg fand er darin, dass aus den verschiedenen Meinungen das ihnen Gemeinsame herausgehoben wird und dadurch allgemeingültige Begriffe gefunden werden. Die ethischen und die teleologisch-theologischen Ansichten, zu denen Sokrates auf diesem Wege kam, werden von R. S. 25 f. übersichtlich zusammengestellt. — Unter den Sokratikern, von denen aber weder Xenophon noch Äschines erwähnt wird, unterscheidet R. diejenigen, welche die logisch-metaphysischen, und diejenigen, welche die ethischen Anschauungen ihres Meisters weiterzubilden unternahmen: jenes die megarische und elische, dieses die cynische und cyrenaische Schule. Dieser Gegensatz erscheint aber bei ihm dadurch als ein zu unbedingter, dass er in seiner sonst richtigen Schilderung dieser vier Schulen den Nominalismus und Materialismus des Antisthenes so wenig wie Aristipp's skeptische Erkenntnisstheorie berücksichtigt. — Den Abschnitt über Plato eröffnet S. 30 nach einigen kurzen biographischen Notizen eine Aufzählung seiner Schriften. Wenn jedoch die letztere mit den Worten eingeleitet wird: „zeitlich geordnet sind es diese," so hätte dem Leser doch nothwendig gesagt werden müssen, dass die Annahmen über Aechtheit und Reihenfolge der platonischen Werke, welche so eingeführt werden, nicht einfache und allgemein anerkannte Thatsachen sind, sondern ein zur Zeit noch von allen Seiten umstrittenes (meines Erachtens allerdings grösstentheils richtiges) Ergebniss der umfassendsten Combinationen. Die Apologie scheint R. Plato abzusprechen, da sein Verzeichniss sie nicht nennt und von den platonischen Schriften schlechtweg gesagt wird, sie seien in dialogischer Form abgefasst. R. bespricht dann weiter S. 30—32 Plato's Dialektik, S. 33—36 die Physik, S. 36—39 die Ethik. Seine Mittheilungen sind wohl durchaus richtig; doch wäre zu wünschen, dass in dem ersten von diesen drei Abschnitten über die spätere Gestalt der Ideenlehre (die erst S. 40 flüchtig berührt wird), in dem zweiten über die Zurückführung der Materie auf den Raum, in oder nach dem dritten über Plato's Verhältniss zur Religion und zur Kunst etwas gesagt worden wäre. Nach einigen

kurzen Notizen über die alte Akademie wendet sich R. S. 40 zu Aristoteles, mit dem er sich verhältnissmässig ausführlich beschäftigt. Über sein Leben erfährt der Leser allerdings nicht mehr, als sich auf zwei Zeilen mittheilen lässt: über seine Schriften, abgesehen von der Metaphysik, nur die Titel eines Theils der uns erhaltenen Werke. Dagegen wird über sein System eingehend berichtet: über die Logik oder die Lehre vom Erkennen S. 41—46, die Metaphysik oder die Lehre von den Gründen der Welt S. 46—54, die Physik oder die Lehre von der Welt S. 54—58, die Ethik (mit Einschluss der Staatslehre, deren specifisch politische Bestandtheile aber unverkennbar zu kurz kommen) S. 58—62. Die Kunstlehre wird nur gestreift, die Rhetorik und die Stellung des Philosophen zur Volksreligion überhaupt nicht berührt. An der aristotelischen Metaphysik rühmt der Verfasser S. 46 (ob mit Recht, bleibe hier unerörtert), dass ihr Urheber seit den Eleaten der erste sei, welcher die Gründe der Welt nicht mehr in Ur-Sachen suchte, wie selbst Plato noch in seinen Ideen, sondern in gerader Fortsetzung des Weges, den Sokrates eingeschlagen hatte, durch begriffliche Zergliederung des Gegebenen dem Weltdasein auf den Grund zu kommen suchte; fügt aber bedauernd bei, es sei dies freilich nur ein guter Anlauf geblieben, der durch die Einflüsse von Platons Weltauffassung wieder und wieder gehemmt wurde. In der Auffassung der aristotelischen Lehre bin ich mit dem Verfasser meistens einverstanden: unter den Punkten, von denen diess nicht unbedingt gilt, sind wohl die erheblichsten einige Äusserungen, die das Verhältniss der Form zum Stoffe und der Seele zum Leibe betreffen. R. sagt S. 50: „die als bewegende stetig thätige Form“ sei „selber in Bewegung“. Aristoteles lässt uns jedoch darüber nicht im Zweifel, dass seiner Ansicht nach nur der Stoff das Bewegte, die Form als solche unbewegt ist; und eben desshalb widerspricht er der platonischen Bestimmung der Seele als ἑαυτὸ κινοῦν; vgl. Ph. d. Gr. II b, 330, 5. 352 ff. 482. Den höheren Theil der Seele, den Nus, ist R. S. 57 geneigt, auf eine „unmittelbare Wirkung Gottes“ zurückzuführen. Soll diess aber im creatianischen Sinn zu verstehen sein (und ich weiss nicht, wie es anders verstanden werden kann), so müsste ich aus zwei Gründen widersprechen: einmal, weil der

Nus nach Aristoteles — wie ich gegen Brentano erwiesen zu haben glaube — nicht entstanden, also auch nicht geschaffen, sondern ewig ist, und sodann weil für eine unmittelbare Wirkung Gottes auf einzelne Theile der Welt in der aristotelischen Theologie kein Raum ist. Findet R. andererseits S. 58 die Vergänglichkeit der Seele bei Aristoteles befremdlich, weil die Seele die Form des Menschen, die Form als solche aber unveränderlich und ewig sei, so übersieht er, dass diess eben nur die Form als solche, d. h. die mit keiner Materie verbundene ist. Diese aber ist immer ein Allgemeines, und auch die untersten Arten sind noch ein solches; das Einzelwesen entsteht erst durch ihre Verbindung mit einem bestimmten Stoffe, und das lebendige Individuum durch ihre Verbindung mit einem bestimmten organischen Leibe. Jede solche Verbindung ist aber entstanden und vergänglich. Die Form als Form des Einzelwesens, als εἶδος ἐν ὕλῃ, ist es daher nothwendig gleichfalls; unvergänglich ist nur die Form, die auch nicht entstanden ist, die Art, und im Einzelwesen nur das, was in ihm reine, vom Leib unabhängige Form ist (was aber freilich eigentlich auch nichts Individuelles sein könnte) der Nus. Dass Aristoteles „die wahrnehmende Seele“ einer Schreibtafel vergleiche (S. 46), ist nicht richtig: er vergleicht dieser vielmehr in der einzigen Stelle, um die es sich hier handeln kann, De an. III, 4. 429b 32, den Nus, und beschrieben wird dieser nicht mit Wahrnehmungen, sondern mit Gedanken. In der Darstellung der aristotelischen Lehre von der Welt habe ich mich gewundert, das astronomische System des Philosophen, welches an sich sehr merkwürdig ist und das ganze Mittelalter beherrscht hat, mit keinem Worte berührt zu finden.

Eine ungleich gewichtigere, gleichfalls die ganze Geschichte der abendländischen Philosophie umfassende Darstellung, welche nun schon in vierter Auflage vorliegt, ist

J. Eduard Erdmann, Grundriss der Geschichte der Philosophie 4. Aufl., bearbeitet von Benno Erdmann. Berlin, W. Hertz 1896. 2. Bde. XVI u. 682, XVI u. 982 S.

Der wissenschaftliche Charakter dieses bedeutenden Werkes ist aber so bekannt, und seine vielfachen Verdienste sind so allgemein

anerkannt, dass Referent der Aufgabe überhoben ist, jenen zu schildern und diese zu rühmen. Der Herausgeber nennt es im Vorwort mit Recht „die hervorragendste Darstellung der Gesammtentwicklung der abendländischen Philosophie vom Standpunkt Hegel's aus, die seit Hegel's Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie erschienen ist", und hebt namentlich hervor, dass sie (was auf einem so weiten Gebiete kein kleiner Ruhm, aber auch eine unermessliche Mühe ist) fast durchweg aus den ersten Quellen geschöpft und überall auf das philosophisch wesentliche gerichtet sei. Er selbst glaubte sich mit Recht auf eine „revidierende Bearbeitung" des Werkes beschränken zu sollen, dessen fest ausgeprägter Charakter weitergehende Eingriffe verbot. Doch hat er sich die Grenzen in dieser Beziehung nicht für alle Theile unseres Buches gleich enge gezogen. Tiefergreifende Änderungen im Textbestande — bemerkt er im Vorwort — habe er im ersten Bande fast nur bei der Philosophie des Alterthums für angezeigt gehalten, im zweiten bei der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts; bei der mittelalterlichen dagegen, der Kantischen und nachkantischen Philosophie habe er grössere Zurückhaltung geboten gefunden. Eine Weiterführung des Anhangs, welcher die deutsche Philosophie und ihre Litteratur während der Zeit von Hegels Tod bis 1876 eingehend bespricht und einen sehr werthvollen Bestandtheil unseres Werkes bildet, glaubte B. Erdmann nicht in seinen Plan aufnehmen zu sollen; und sie hätte sich ja auch unmöglich so behandeln lassen, dass sie sich an das von E. Erdmann Gebotene gleichmässig angeschlossen hätte. Auch da aber, wo der Text unseres Buches unverändert geblieben ist, hat der Herausgeber die Mühe nicht gescheut, die Litteraturnachweise bis auf die Gegenwart fortzuführen: wofür ihm die Leser nur dankbar sein können. Mannigfache Verbesserungen hatte er dem Handexemplar des Verfassers zu verdanken, und bei der Revision der auf die Philosophie des Mittelalters bezüglichen Abschnitte wurde er von Bäumker unterstützt. Da er aber die Zuthaten, welche aus diesen Quellen geflossen sind, so wenig wie seine eigenen als solche kenntlich gemacht hat, muss Referent darauf verzichten, über das Neue, was die vierte Auflage des Erdmannschen Werks vor den früheren voraus hat, im einzelnen zu berichten.

Um so weniger aber will er es unterlassen, über den Gesammteindruck, den sie ihm gemacht hat, sich dahin auszusprechen, dass die schwierige Aufgabe, Eduard Erdmann's monumentales Werk ohne Verdunklung seines ursprünglichen Charakters dem heutigen Stande der philosophiegeschichtlichen Forschung thunlichst anzupassen, in keine besseren Hände, als in die seines Collegen und Namensverwandten gelegt werden konnte.

Ein drittes über die ganze Geschichte der Philosophie sich verbreitendes Werk ist

Eucken, R., Die Lebensanschauungen der grossen Denker. 2. umgearbeitete Auflage. Leipzig, Veit & Comp. 1896. VIII u. 492 S.

Die erste Auflage dieser Schrift erschien 1890 und ist Bd. V, 535—540 angezeigt worden. Wenn schon so bald eine zweite Auflage nöthig wurde, so ist diess ein erfreulicher Beweis dafür, dass es bei uns noch immer möglich ist für ein philosophisches Werk, auch ohne die falschen Künste einer gemachten Geistreichigkeit oder einer flachen Popularität, lediglich durch das Bedeutende seines Inhalts und die Klarheit und Lebendigkeit seiner Darstellung die Theilnahme weiterer Kreise selbst dann zu gewinnen, wenn dieses Werk an das eigene Denken seiner Leser höhere Ansprüche stellt als die Tagesschriftsteller, die ihnen bequeme Spatzierwege und mühelose Zahnradbahnen nach den Höhen zu bauen versprechen, welche sich nur in geduldiger wissenschaftlicher Arbeit erklimmen lassen. Der Verfasser nennt die neue Auflage eine umgearbeitete; und sie verdient diese Bezeichnung durch die Sorgfalt, mit der er sich bemüht hat, sein Werk nach Form und Inhalt zu vervollkommnen. Der Umfang desselben hat dadurch nicht zugenommen, indem Erweiterungen und Kürzungen sich fast völlig ausgleichen, ja die letzteren sogar noch etwas überwiegen. Auch sein Gesammtplan und Charakter ist, wie sich diess nicht anders erwarten liess, unverändert geblieben. Aber im Einzelnen hat ihm die neue Bearbeitung zahlreiche Verbesserungen gebracht. So ist gleich anfangs (S. 12—24) der Darstellung der platonischen und aristotelischen Lebensanschauung eine Erörterung über den

Boden, aus dem sie hervorwuchsen, die geistige Eigenart des griechischen Volkes und ihre Entwicklung bis auf die Sophisten und Sokrates, vorangestellt, und es ist dadurch eine Lücke ausgefüllt, welche die erste Auflage offen gelassen hatte. In dem Abschnitt über Plato und Aristoteles sind besonders die zusammenfassenden Schlussbetrachtungen, doch mehr formell als inhaltlich, umgearbeitet. S. 94—98 ist die Einleitung in die dem späteren Alterthume gewidmeten Abschnitte zu einer eingehenderen Auseinandersetzung über die Verhältnisse und den Charakter der hellenistischen Periode erweitert. Es werden ferner bestimmter als früher zwei Reihen hierher gehöriger Bestrebungen unterschieden: diejenigen, welche darauf ausgehen, im Anschluss an die Philosophie ein System der Lebensweisheit zu gewinnen, und die auf religiöse Spekulation und Mystik gerichteten. Den Höhepunkt der letzteren schildert E. (S. 118—141) in Plotin, welcher sich in der ersten Auflage (S. 231—256) zwischen den älteren Kirchenvätern und Augustin in etwas fremdartiger Umgebung befunden hatte. Geistreiche Bemerkungen „über die Grösse und die Grenzen des Alterthums" beschliessen (S. 141—147) in der neuen Auflage den ersten Theil unseres Werks, der hier die griechische und römische Welt vollständig und ausschliesslich umfasst, während sich die erste Auflage, weniger sachgemäss, mit ihrem ersten Theil auf das Alterthum der klassischen Periode beschränkt und das spätere im zweiten mit der altchristlichen und der mittelalterlichen Welt zusammengenommen hatte. Jetzt ist der 2. Theil (S. 148—291) ganz dem Christenthum gewidmet, und auch das der Reformatoren, früher erst im 3. Theil besprochen, ihm zugewiesen. Es eröffnet ihn S. 148—165 (1. Aufl. 154—187) eine Untersuchung über „die allgemeine Art des Christenthums". Der Verfasser führt in schöner und warm empfundener Schilderung aus, wie dem Menschen durch die christliche Religion in seinem Innern eine neue Welt von unendlichem Werth, eine Welt sittlich-religiöser Lebensthätigkeiten und Güter aufgegangen, und dieser neuentdeckten Innenwelt gegenüber alles andere zur Werthlosigkeit herabgesunken sei. Er lässt aber allerdings, wie mir scheint, gegen diesen idealen Gehalt des Christenthums die nationalen und geschichtlichen Be-

dingungen seiner Entstehung und Entwicklung, und ebendamit auch die Schranken des religiösen Bewusstseins zu sehr zurücktreten, gegen die jener Gehalt sich im Lauf der Jahrtausende, unter unsäglichen, in immer neuer Gestalt sich aufthürmenden Schwierigkeiten und Hemmungen, durchzuarbeiten hatte. Und im Zusammenhang damit schlägt er m. E. die Bedeutung zu gering an, welche für die Entstehung wie für die Fortbildung der christlichen Religion dem griechischen Geistesleben zukommt, das in der hellenistischen und in der römischen Periode durch tausend Kanäle, grossentheils unbemerkt, in die jüdischen und die christlichen Kreise einströmte. Ebenso wird (S. 165—182) „die Lebensanschauung Jesu“ doch wohl zu ausschliesslich nach denjenigen Aussprüchen geschildert, in denen die Erhebung der neuen Glaubensweise über die alte, der Fortschritt vom jüdisch Nationalen zum rein Menschlichen, von der Gesetzesgerechtigkeit zur freien Gottes- und Menschenliebe, vom Partikularismus zum Universalismus sich ankündigt. Dagegen wird die wichtige, allerdings aber schwer zu beantwortende Frage nicht aufgeworfen, wie sich zu diesem unvergänglich werthvollen Inhalt der christlichen Gottesverehrung für das eigene Bewusstsein des Religionsstifters und für das seiner ersten Anhänger jene in unseren Berichten so eng damit verbundene Erwartung eines Gottesreiches verhielt, welches die göttliche Allmacht als das Wunder aller Wunder schon in der nächsten Zukunft auf den Trümmern der gegenwärtigen Weltordnung errichten, und in dem erst die Gegensätze des Menschenlebens durch Belohnung der Frommen und Bestrafung der Gottlosen ihre Ausgleichung finden sollten. Auch auf die Gestalt, welche die christliche Lehre schon in der ersten Generation ihrer Bekenner bei einem Theile derselben durch die paulinische Theologie, und in der Folge durch die des Hebräerbriefs und des vierten Evangeliums erhielt, glaubte der Verfasser in der zweiten so wenig wie in der ersten Auflage näher eingehen zu sollen. In der hieran sich anschliessenden Darstellung des alten Christenthums, welche mit sehr ungleicher Vertheilung ihres Stoffes 1) die voraugustinische Zeit, 2) Augustin, 3) das Mittelalter behandelt, stimmt der Abschnitt über Clemens und Origenes (S. 199—207)

inhaltlich mit der ersten Auflage überein; dagegen hat der über die älteren lateinischen Kirchenväter, S. 222—231 der ersten Auflage, an S. 212—215 der zweiten keinen völligen Ersatz gefunden. Die Schilderung Augustin's (S. 216—250), schon in der ersten Auflage mit tiefdringender Sorgfalt behandelt, hat nur redaktionelle Aenderungen und einzelne Nachbesserungen erfahren. — Von den mittelalterlichen Philosophen (S. 250 ff.) werden Erigena und Anselm zwar nur kurz, aber jener doch etwas eingehender als früher, dieser zum erstenmal besprochen. Der Hauptvertreter des früheren Mittelalters bleibt aber Abälard, dessen Sic et Non jedoch, wie auch Erdmann Grundr. I, 294[4] bemerkt, schwerlich den Zweck hat, zu zeigen, „wie die Kirchenlehrer in den Hauptpunkten einander widersprechen“ (S. 252). „Die Höhe des Mittelalters“ (S. 253 ff.) bezeichnet an erster Stelle Thomas von Aquino, dessen Charakteristik da und dort weiter ausgefeilt ist. Neben ihm werden, wie 1. Aufl., Eckart und Scotus und als Repräsentanten des späteren Mittelalters (S. 262—265) Occam und Thomas von Kempen besprochen. — Die dritte Abtheilung unsers 2. Theils ist jetzt (S. 266—288) dem „neuen Christenthum“ gewidmet. Ihren Hauptinhalt bildet eine Darstellung der Lebensanschauung der Reformatoren, an erster Stelle Luthers, in zweiter Reihe Zwingli's und Calvin's (Melanchthon bleibt unberücksichtigt), in welcher die der 1. Aufl. (S. 343—359) eine sehr erhebliche und werthvolle Erweiterung und Umarbeitung erfahren hat. An sie schliessen sich (S. 289—291) Bemerkungen über das Verhältniss des modernen Denkens zum Christenthum an, in welchen sich der Verfasser zu der Ueberzeugung bekennt, dass unsere Religion sich geschichtlich noch keineswegs ausgelebt habe, dass ihr vielmehr noch eine grosse Zukunft bevorstehe; dass aber die Aufgabe allerdings keine leichte, und nicht durch Besserungen im Einzelnen sondern nur durch Umgestaltung des Ganzen, nicht vom confessionellen sondern vom allgemein menschlichen Gesichtspunkt aus zu lösen sei.

In dem dritten Theil seines Werkes bespricht Eucken „A. die Gesammtart der Neuzeit“ (S. 292—304); B. „den Aufbau der neuen Welt“: 1. die Renaissance (S. 305—342); 2. die Auf-

klärung (S. 342—403): C. „die Epoche der Kritik und das Suchen neuer Wege“ (S. 404—482): worauf S. 483—487 noch ein kurzes Schlusswort nebst einem Personen- und Sachregister folgt. Es ist diess (abgesehen von der Herübernahme der Reformation aus dem 3. Theil in den zweiten) die gleiche Anordnung wie in der 1. Auflage, aber der Umfang des 3. Theils ist in der neuen Bearbeitung so erheblich erweitert, dass schon hierin die Sorgfalt, welche ihr der Verfasser zugewandt hat, zum Ausdruck kommt. Wenden wir uns dem Einzelnen zu, so zeigt sich gleich in der ersten Abtheilung des 3. Theils die gedankenreiche Untersuchung über die Gesammtart der Neuzeit (über die Bd. V, S. 538 berichtet ist) unter Festhaltung der leitenden Gesichtspunkte doch eingreifend umgearbeitet, vieles darin präciser gefasst, das Ganze durchsichtiger gestaltet. Das gleiche gilt, wenn wir zur zweiten Abtheilung des 3. Theils und zunächst zu seinem ersten Hauptstück „die Renaissance“ fortgehen, von den eindringenden Bemerkungen über den „Grundcharakter der Renaissance“ (S. 305—317), welche gegen früher auch um einige Seiten vermehrt sind. Als Vertreter der Renaissance werden (S. 317—342), wie früher, vier Männer besprochen: Nikolaus von Cusa und Giordano Bruno zeigen uns „die kosmische Spekulation“ derselben, Montaigne „die Lebenskunst des Individuums“, Baco „die technische Bewältigung der Natur“. Die zwei ersten liegen nun freilich um 150 Jahre auseinander und ihre Schicksale sind so entgegengesetzt wie möglich: der eine hat im Purpur des Kardinals, der andere in den Flammen des Scheiterhaufens geendet. Aber dieser war doch von jenem durchgreifend beeinflusst und in beiden stellt sich uns die gleiche Geistesart, die der neuen Platoniker dar: in Nikolaus von der Scholastik sich erst losringend, im Banne der Kirche und des antiken Weltbildes festgehalten; in Bruno durch die Reformation und Kopernikus zu kühnster Unabhängigkeit aufgerüttelt; jener am Anfang, dieser am Ausgang der Renaissance. Weitere Züge zur Vervollständigung seiner Schilderung der Renaissance würde dem Verfasser die aristotelisch-averroistische Schule, besonders aber die ihr verwandten Reformbestrebungen Telesio's und Campanella's geliefert haben. Montaigne, der moderne Aristipp (denn diesem gleicht er mehr als

einem Epikur und Pyrrho), wird in seiner liebenswürdigen Humanität und seiner flachen Leichtlebigkeit treffend charakterisirt. Bacon's wissenschaftliche Leistung: die Kritik der Zeitphilosophie, die Forderung einer voraussetzungslosen Forschung, die methodische Ausbildung des induktiven Verfahrens, lässt der Verfasser m. E. in ihrer Bedeutung gegen seinen Utilitarismus zu sehr zurücktreten; helfen wir diesen Zügen zu ihrem vollen Rechte, so scheint mir die S. 342—348 gegebene Charakteristik der „Aufklärung" auf Bacon vollkommen anwendbar zu sein, dieser daher an den Anfang des zweiten Abschnitts der 2. Abtheilung unsers 3. Theils zu gehören. Dieser, gegen früher etwas erweiterte Abschnitt handelt unter dem Gesammttitel: „Die Aufklärung" (S. 342—403) über Descartes, Spinoza, Locke, Leibniz, und als Hauptvertreter der jüngeren Aufklärungsphilosophen A. Smith. Rousseau ist jetzt der nächsten Abtheilung zugewiesen. Eine Reihe anderer Männer, die auch keine blossen Nachtreter sind, hat der Verfasser, welcher ja nur die Lebensanschauungen der grossen Denker darzustellen versprochen hatte, theils nur kurz berührt, theils gar nicht genannt. Die Grenze zwischen den grossen und den weniger grossen, aber doch immer noch bedeutenden Denkern ist aber freilich eine fliessende, und wer auf einem Gebiet epochemachend gewirkt hat, erscheint vielleicht schon auf einem daneben liegenden um vieles kleiner. So verhält es sich z. B. mit A. Smith. Dieser Schriftsteller hat die wirthschaftlichen Anschauungen seiner Zeit und der Folgezeit in ähnlichem Sinn und ähnlichem Umfang beeinflusst, wie Rousseau die politischen. Aber für die „Lebensanschauung" der Menschen haben die ethischen Ueberzeugungen doch mehr zu bedeuten als die volkswirthschaftlichen Ansichten; und A. Smith's Moral (die trotzdem auch ihr Verdienst hat) gibt E. selbst „klägliche Flachheit" schuld. Da scheint sich mir doch Schaftesbury zum Vertreter für die Ethik der englischen Aufklärungsphilosophie besser zu eignen als der in der Moral von Hume abhängige Smith, und neben der englischen Philosophie des 18. Jahrhunderts hätte ich auch die französische und die deutsche etwas ausführlicher besprochen zu sehen gewünscht. Condillac und Diderot und Holberg, Wolff und Mendelssohn und Lessing haben auf die

Denkweise ihrer Zeitgenossen doch wohl tiefer und durchgreifender eingewirkt als der englische Nationalökonom, so gross auch die Bedeutung des letzteren für sein Specialfach ist. Auf Eucken's Darstellung der einzelnen Philosophen näher einzugehen, muss ich mir versagen und mich mit einer allgemeinen Anerkennung seiner lebendigen und in allen wesentlichen Beziehungen zutreffenden Schilderungen begnügen.

Die dritte Abtheilung des dritten Theils bespricht u. d. T. „die Epoche der Kritik und das Suchen neuer Wege“ nach kurzer Einleitung zuerst Hume (S. 407—409), Rousseau (S. 409—418) und Kant (S. 418—435). Mir scheinen die beiden ersten, nicht blos chronologisch sondern auch sachlich, so gut wie Lessing in den vorhergehenden Abschnitt zu gehören, da sie ebenso, wie dieser, die philosophischen Zeitgenossen ihrer Nation, mit Ausnahme Kant's, zwar in mancher Beziehung überragen, aber doch mit ihnen auf dem gemeinsamen Boden der Aufklärungsphilosophie stehen. An Kant's Lebensanschauung rühmt E. zwar in vollem Maass ihre das ganze Leben ergreifende und von Innen heraus umbildende sittliche Kraft; hebt aber als ihre Hauptmängel ihre hinter ihrem wirklichen Gehalt zurückbleibende einseitig formale Fassung des Moralprincips und den Dualismus der theoretischen und der praktischen Vernunft, den Gegensatz zwischen der Autonomie der letzteren und der skeptischen Resignation der ersteren hervor. — Von Kant war E. in der 1. Auflage sofort zu Fichte u. s. f. übergegangen; die zweite bringt zwischen beiden S. 435—445 einen neuen Abschnitt, welcher „das Lebensideal der Humanität“, die Lebensauffassung unserer grossen Dichter, eines Goethe, Schiller und Herder, und der von ihnen beherrschten Kreise bespricht. Auf die Vertreter derselben näher einzugehen, fehlte dem Verfasser, wie er selbst bemerkt, der Raum; sogar eine so eigenartige Gestalt wie F. H. Jacobi, der auch auf die Denkweise seiner Zeit nicht unerheblich eingewirkt hat, wird weder hier noch später, selbst Schleiermacher freilich nur beiläufig erwähnt. Um so werthvoller sind die Bemerkungen, welche den Gesammtcharakter der hier geschilderten Bildungsform und ihr Verhältniss zur Gegenwart und Zukunft betreffen. — In dem nächsten Abschnitt: „Die Lebensbilder der deutschen Speku-

lation" (S. 446—469), welcher vollständig umgearbeitet und auf mehr als das Doppelte seines früheren Umfangs erweitert ist, handelt E. S. 447—465 über „die konstruktiven Systeme" Fichte's, Schelling's und Hegel's; über diesen am eingehendsten, und trotz grundsätzlichen Widerspruchs mit hoher Anerkennung; kürzer S. 465—469 über den in Schopenhauer sich vollziehenden „Rückschlag gegen die Vernunftsysteme". S. 469—482 führt uns der Verfasser in Comte's positiver Philosophie, Darwin's und Häckel's Entwicklungslehre und der ethisch-politischen Theorie der Socialdemokraten „die Lebensanschauungen des modernen Socialismus" vor. Zunächst diesen gegenüber nimmt er selbst in seinem gegen früher etwas gekürzten Schlusswort (S. 483—487) Stellung. Er verkennt auch ihre relative Berechtigung nicht; aber er kann ihre Einseitigkeit nicht gutheissen. Er kann sich nicht überzeugen, dass der Mensch in der Aussenwelt und der Gesellschaft aufgehen könne und solle, oder dass es andererseits ein gesunder Zustand sei, wenn er sich in seiner Einbildung zum Kraftgefühl des Uebermenschen aufbauscht. Man müsse die Kraft haben, sagt er, nicht sie sich künstlich einreden. Der wirklich Kräftige pflege so wenig viel Worte von ihr zu machen als der Gesunde von der Gesundheit und der Ehrliche von der Ehrlichkeit. Er seinerseits sieht die Aufgabe unserer Zeit an erster Stelle darin, dass der Mensch in seine eigene Innerlichkeit, in die Tiefen seiner sittlichen und geistigen Persönlichkeit zurückgehe, um von diesem Mittelpunkt aus ein befriedigendes Lebens- und Weltbild zu gewinnen; und die Anzeichen dieser Bewegung glaubt er auch in der Gegenwart schon zu erkennen.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Litteratur.

Baumsark, A., Byrisch-arabische Biographien des Aristoteles, Hab. Heidelberg.
Baumstark, A., Der Pessimismus in der griechischen Lyrik, Heidelberg, Winter.
Bertsch, H., Pherekydeische Studien, Progr. Trauberbischofsheim.
Beth, K., Die Grundanschauungen Schleiermachers u. s. w., Diss. Berlin.
Bornstein, W., Plouquets Erkenntnisstheorie, Diss. Erlangen.
Brandt, M. v., Die chinesische Philos. u. der Staatscommunismus, Strecker & Moser.
Brockdorf, C. v., Kants Theologie, Diss. Kiel.
Bruno's Eroici furori, deutsch von Kuhlenbeck, Leipzig, Friedrich.
Burckhardt, J., Griechische Kulturgeschichte, 2 Bd., herausg. von Oeri, Stuttgart, Spemann.
Cohn, L., Philon von Alexandrien, N. Jahrb. für das klass. Alterth. I, II. S.
Damm, O., Die Ethik Schopenhauers u. s. w., Annaberg, Graser.
Dentler, E., Die Grundprinzipien der Philos. des Anaxagoras, Diss. München.
Diels, H., Ueber die Gedichte des Empedocles, Akad. Berlin.
Dimitroff, A., Die psychologischen Grundlagen der Ethik Fichte's, Diss. Jena, Strobel.
Egger, P. J. B., Platons Phaedor., Progr. Sarnen.
Felsch, Dr., Erläuterungen zu Herbarts Ethik, Langensalza, Beyer & Söhne.
Fischer, K., Hegel, 2 Lief., Heidelberg, Winter.
Flügel, O., Idealismus und Materialismus in der Geschichte, Langensalza Beyer & Söhne.
Frenzel, B., Der Associationsbegriff bei Leibniz, Leizig, Falk.
Freudenthal, J., Die Lebensgeschichte Spinoza's in Quellenschriften. Urkunden und nichtamtliche Nachrichten. Leipzig, Veit & Co.
Freytag, W., Die Substanzlehre Lockes, Halle, Niemeyer.
Frobenius, C., Die Weltanschauung der Naturvölker, Weimar, Felber.

Gereke, A., Sokrates bei Platon. N. Jahrb. für Philol., N. F. I, H. 9.
Gerhardt, C. J., Vier Briefe von Leibniz, Akad. Berlin.
Gilbert, O., Griechische Götterlehre, Leipzig, Avenarius.
Gizycky, P. v., Vom Baume der Erkenntniss, (Anthologie), 2. Aufl., Berlin, Dümmler.
Glossner, M., Savonarola, Paderborn, Schöningh.
Goldschmidt, L., Kant und Helmholtz, Hamburg, Voss.
Gomperz, H., Kritik des Hedonismus, Stuttgart, Cotta.
— Th. Griechische Denker, 7. Lief., Leipzig, Veit & Co.
Görland, A., Aristoteles u. die Arithmetik, Diss. Marburg.
Grzymisch, J., Spinoza's Lehre von der Ewigkeit und der Unsterblichkeit, Diss. Breslau.
Hacks, J., Kant's synthet. Urtheile a priori III, Progr. Kattowitz.
Hafferberg, R., Die Philosophie Vauvenargues', Jena, Ratsmann.
Hettinger, Fr., Thomas von Aquin und die europäische Civilisation, 2. Aufl., Frankfurt, Kreuer.
Heumann, G., Das Verhältniss des Ewigen und des Historischen in der Religionsphilosophie Kant's und Lotzes, Diss. Erlangen.
Jacobskötter, A., Die Psychologie Tiedemann's, Diss. Erlangen.
Klaschka, F., Platon u. Herbart, Progr. Mies.
Krieg, M., Wille und Freiheit in der neueren Philosophie, Freiburg, Herder.
Kronenberg, M., Moderne Philosophen (Lotze, Lange, Cousin, Feuerbach, Stirner), München, Beck.
Lazarus, M., Die Ethik des Judenthums, 2 Bde., Frankfurt, Kauffmann.
Lehmann, F., Zur Gesch. u. Kritik des Spinozismus, Progr. Siegen.
Lichtenberger, H. und Förster-Nietzsche, E., Die Philosophie Nietzsches, Dresden, Reissner.
Louis, R., Die Weltanschauung R. Wagners, Leipzig, Breitkopf & Härtel.
Lüllmann, C., Fichtes Anschauung vom Christenthum, Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik 113, 1.
Marchl, P. P., Des Aristoteles Lehre von der Thierseele, Progr. Metten.
Nikoltschoff, W., Das Problem des Bösen bei Fichte, Diss. Jena, Strobel.
Richter, F., Die Methode Spinoza's, Zeitschr. für Philos. u. philos. Kritik 113, 1.
Rocholl, E., Plotin u. das Christenthum, Diss. Jena.
Scherer, K. C., Das Thier in der Philosophie des Reimarus, Diss. Würzburg.
Schlachter, L., Altes und Neues über die Sonnenfinsterniss des Thales, Progr. Bern.
Schmitt, E. H., Friedrich Nietzsche. Leipzig, A. Janssen.
Schroeder, H., Lucrez u. Thucydides, Progr. Strassburg.
Siebeck, H., Die Willenslehre bei Duns Scotus. Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik 112, 2.
Siebert, O., Geschichte der neueren deutschen Philosophie seit Hegel, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
Sigall, E., Platon und Leibniz über die angeborenen Ideen, Progr. Czernowitz.
Ueberweg-Heinze, Grundriss der Geschichte der Philosophie, 2. Bd., 8. Aufl., Berlin, Mittler & Sohn.

Vogel, A. Philos. Repetitorium, Gütersloh, Bertelsmann.
Volkmann, F., Die Entwicklung der Philosophie, Berlin, Rühe.
Wernicke, A., Jacob Böhme, Prog. Braunschweig.
Willaretz, O., Die Lehre vom Uebel bei Leibniz, Strassburg, Schmidt.
Windelband, W., Geschichte der Philos., 2. Aufl., 2. Lief., Freiburg, Mohr.
Wintzer, W., Die natürliche Sittenlehre Feuerbachs, Diss. Leipzig, Fock.
Woynar, K., Herbart und die englischen Moralphilosophen, Progr. Neutitschein.
Ziegler, Th., Die geistigen und socialen Strömungen des 19. Jahrh., Berlin, Bondi.

B. Französische Litteratur.

Lévy-Bruhl, Lettres inédites de Stuart Mill à Auguste Comte, Paris, Alcan.
— Comte et Mill, d'après leur Correspondance. Rev. phil. Dec. 1898.
Lichtenberger, H., Wagner poète et penseur, Paris, Alcan.
Nys, La notion de temps d'après les principes de St. Thomas, Louain.

C. Englische Litteratur.

Alexander, A., Theories of the will, New-York, Scribners Sons.
Benn, A. W., The Philosophy of Greece, London, Grant Richard.
Hughes, H., Critical Examination of Butler's Analogy, London, Trübner & Co.
Jastrow, Morris, The Religion of Babylonia and Assyria, Boston, Ginn & Co.
Jevons, F. B., Introduction to the history of Religion, London, Methuen & Co.
Seth, J., The Scottish Contribution to Moral Philosophy, London, Blackwood & Sons.



Archiv für Philosophie.

I. Abtheilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. V. Band 3. Heft.

IX.

Das Associationsprinzip in der Geschichte der Aesthetik.

Von

Anna Tumarkin in Bern.

Als Fechner, zunächst in seinen Vorträgen, dann in der „Vorschule“ das Associationsgesetz in die Aesthetik einführte, schien damit ein bisher völlig unbekanntes Gebiet entdeckt worden zu sein, und er selbst, der Tragweite der Frage sich bewusst, widmete ihr die besten Kapitel seiner Aesthetik, welche auch in dem Fall ihre Bedeutung behalten würden, wenn man die übrigen Ergebnisse seiner psychologisch-experimentellen Methode nicht zugeben wollte.

Was Fechner mit seinem Associationsprinzip sagen will, ist, kurz zusammengefasst, folgendes: wie in jeder Vorstellung die unmittelbare Wahrnehmung sich mit einer Reihe associirter Erinnerungsbilder verbindet, so gesellen sich in jedem Gefühlseindruck zu dem directen Gefühlston der gegebenen Empfindung die Gefühlstöne der mit ihr associativ verbundenen, früher gehabten Empfindungen, die ihr beim Ausfallen der vermittelnden Vorstellungen eine bestimmte Gefühlsfarbe verleihen.

Wie einfach auch das Gesetz lauten mag, so leuchtet doch seine Tragweite für die Aesthetik sogleich ein, wenn man bedenkt, dass dadurch das ästhetische Gefallen und Missfallen eine neue, empirisch verfolgbare Grundlage bekommt und somit der Psycho-

logie ein Einblick in die Welt der ästhetischen Urteile eröffnet wird. Eduard von Hartmann's Einwand, dass man bei dieser Betrachtungsweise nur zu psychologischen Gesetzen, nicht aber zu ästhetischen Normen gelangen kann, hebt für uns die Bedeutung derselben umsoweniger auf, als auch die ästhetischen Normen uns nicht als etwas Starres und absolut Bleibendes, sondern als das wandelbare Ergebeniss eines immer vor sich gehenden psychischen Prozesses erscheinen, und wir daher über den Werth einer Norm nur dann richtig urteilen können, wenn wir wissen, auf welchem Wege sie entstanden ist und sich entwickelt hat.

Ebenso gross scheint mir aber auch die Bedeutung zu sein, welche die Assosiationsfrage für den alten Streit der Form- und der Gehaltästhetiker bei näherem Zusehen gewinnt. Es wäre freilich zu viel behauptet, wenn man mit Fechner auf Grund des neugewonnenen Princips der reinen Formästhetik mit ihrem unmittelbaren Wohlgefallen am Schönen jede Existenzberechtigung absprechen wollte; so viel erhellt aber daraus, dass ein unmittelbares ästhetisches Urtheil sehr wohl durch allmähliches Ausfallen der Mittelglieder, mittelst eines verkürzten Verfahrens, aus einer Kette von Gründen entstanden sein kann. Der Psychologie wird somit die Aufgabe gestellt, das Werden des ästhetischen Urtheils zu verfolgen; andererseits kennzeichnen die reine Form- und die Gehaltästhetik nicht mehr absolute Gegensätze, sondern nur verschiedene Stufen derselben Entwickelung.

Diese Bedeutung des Associationsprinzips für die Aesthetik eingesehen und dieses in das entsprechende Licht gesetzt zu haben, bleibt das unleugbare Verdienst Fechner's; neu ist aber dieses Prinzip auch in seiner Anwendung auf die Aesthetik nicht. Die Frage hat vielmehr bereits vor Fechner eine lange Entwickelung durchlaufen, deren Stufen zu verfolgen der Zweck dieser Untersuchung ist[1]).

[1]) Auf Hume's für die Geschichte der allgemeinen Associationslehre so wichtige Untersuchungen („Ueber die menschliche Natur", deutsch von Jacob — 1791) brauche ich hier insofern nicht näher einzugehen, als er selber ausser den wenigen Bemerkungen im Bd. II, S. 44 f., für die Erklärung ästhetischer Phänomene keinen Gebrauch von seiner Theorie macht.

Dilthey[2]) hat schon darauf hingewiesen, dass Fechner's Aesthetik wie in manchen anderen Punkten, so auch in der Frage der Association bereits von Henry Home antizipirt worden war[3]); hält man des letzteren „Elements of criticism“ (1762) und Fechner's „Vorschule“ nebeneinander, so lässt die bis in die einzelnen Beispiele sich erstreckende Aehnlichkeit auch eine directe Beeinflussung wahrscheinlich erscheinen[4]). Bereits am Beginn der Aesthetik, als einer besonderen Wissenschaft, finden wir an einem Punkte alle die Keime versammelt, aus denen im Laufe der Entwickelung die späteren Auffassungen der Frage entstanden sind.

Nachdem Home in der Einleitung seinen Zweck dahin bestimmt hat, die Schönheit und die Kritik nicht auf die Autorität, sondern auf die menschliche Natur zurückzuführen, stellt er das allgemein psychologische Gesetz auf, dass die Aufeinanderfolge der Vorstellungen durch deren Beziehung, sei es die causale, sei es die zeitliche oder örtliche, sei es durch Aehnlichkeit oder Contrast, — bedingt ist: „an external object is no sooner presented to us in idea, than it suggests to the mind other objects with which it is connected“ (I, S. 18). Diese Behauptung ist rein psychologisch und, als emprische Thatsache, unantastbar; hier bleibt aber Home nicht stehen: ohne weiteres und den Sprung in seinem Denken gar nicht gewahr werdend, geht er auf das dogmatisch-metaphysische Gebiet über, indem er eine wesentliche, allgemeine und eine zufällige, individuelle Association unterscheidet; wesentlich ist ihm diejenige Aufeinanderfolge von Vorstellungen, die einer natürlichen Ordnung der Gegenstände entspricht, zufällig, bei der dies nicht der Fall ist. So verwandelt sich eine reine psychologische Beobachtung in ein dogmatisches Postulat, das wiederum zur Norm der ursprünglich gegebenen subjectiven Thatsache wird; denn die wirkliche Ordnung der Dinge soll entscheiden, ob die

---

[2]) „Die 3 Epochen der Aesthetik und ihre heutigen Aufgaben“ — „Deutsche Rundschau“, 1892.

[3]) Ueber Home neuerdings Neumann's Preisschrift: „Die Bedeutung Home's für die Aesthetik.“

[4]) Man betrachte z. B. die von Home angezogenen Beispiele in Ch. II, sect. V, S. 66 ff.

Aufeinanderfolge der Vorstellungen wesentlich oder zufällig ist[5]). Es ist der ewige Cirkelschluss vom Subject auf das Object und von diesem wieder auf das Subject, dem wir in der vorkritischen Philosophie immer von neuem begegnen. Wenn Home von einer wesentlichen Association spricht, so käme es für ihn vor Allem darauf an, zu bestimmen, was an ihr selbst wesentlich ist, denn der enge Zusammenhang, die Beziehung der ihr zu Grunde liegenden Gegenstände, setzt ein beziehendes, die Objecte in Zusammenhang setzendes Subject voraus; und nimmt man sogar die Beziehungen und Verhältnisse als etwas objectiv feststehendes an, dem das Subject sich anzupassen hat, so gewinnt man in dieser objectiven Ordnung der Dinge eine Norm, aber noch immer kein psychisches Gesetz. Ob diese Norm ferner aus der Logik ohne weiteres in die Aesthetik herübergenommen werden kann, bleibt eine weitere Frage.

So entspringt aus Home's objectivem, dogmatischem Standpunkt auch eine Bewerthung der Association: sind die Beziehungen („connections") der Dinge selbst ihrem Wesen nach eng oder entfernt, wesentlich oder zufällig, und ist andererseits der „natürliche" Lauf unserer Vorstellungen dem Wesen der Dinge entsprechend, so hat auch dieser sich derselben Bewerthung zu unterziehen. Lässt man aber auch nur eine dieser Prämissen fallen, und das scheint mir besonders in Bezug auf die letztere unumgänglich zu sein, so sehe ich nicht ein, wie man noch die Folgerung festhalten kann; die Association als psychologische Thatsache kann weder wesentlich noch zufällig sein, sie kann keiner Norm unterworfen werden, es sei denn, dass man für sie auch eine rein psychologische, quantitative Norm aufstellen wollte[6]).

[5]) Ueber die Ueberbleibsel dieser Verwechslung des subjectiven und des objectiven Elements in der modernen Associationslehre: Bourdon in „Revue philosophique" 1891, I, 560 ff.

[6]) Eine immanente Bewerthung scheint H. v. Stein im Sinne zu haben, wenn er bei der „organischen" Association weniger Nachdruck auf das Verknüpfte, als auf die Art der Verknüpfung legt, die er mit einer Krystallisation vergleicht („Vorlesungen über Aesthetik", 1897, S. 14 ff.). Da aber diese sich nur durch Nachempfindung von Fall zu Fall und auch dann nicht mit absoluter Sicherheit feststellen lässt, so ist damit eine feste allgemeine

Diese normative, dogmatische Auffassung der Association, deren Spuren wir in der ganzen Geschichte der Aesthetik verfolgen können, beruht bei Home auf der metaphysischen Voraussetzung, dass, dank der göttlichen Weisheit „die Werke der Natur unserer inneren Einrichtung angemessen sind[7].“ Dieser unverkennbare Einfluss der Leibnizischen prästabilirten Harmonie tritt bei ihm um so unerwarteter hervor, als er sonst mit einer seltenen Unbefangenheit des Urteils, sich gegen jede aufgedrungene Autorität auflehnend, auf die ursprüngliche menschliche Natur zurückgreift. In einer für die englischen Denker charakteristischen Weise verbindet sich bei Home das freie induktive Forschen mit einer auffallenden Aengstlichkeit, sobald es sich um letzte, allgemeine Prinzipien handelt.

Das allgemeine psychologische Gesetz der Association in seiner Anwendung auf die Aesthetik formulirt Home eben so klar wie Fechner, nur allgemeiner und daher einheitlicher: „ein angenehmer (dasselbe gilt auch vom unangenehmen) Gegenstand lässt jedes mit ihm verbundene Ding angenehm erscheinen“ (I, S. 66): man kann diese Verbindung, wie wir schon gesehen haben, als örtliche, zeitliche oder causale, als Aehnlichkeit oder Contrast auffassen, immer werden diese, von Fechner als verschiedene Associationen behandelten Unterarten sich auf dasselbe Gesetz zurückführen lassen.

Diese einheitliche Fassung scheint mir um so berechtigter zu sein,

---

Norm noch immer nicht gewonnen. Eine andere Bewerthung der Association versucht Kraepelin, („Experimentelle Studien über Associationen“ — im Bericht über die Versammlung deutscher Naturforscher 1884, S. 258 f.: „Beeinflussung psychischer Vorgänge durch einige Arzneimittel“ — 1892, S. 34 ff.) indem er, dem Beispiel Wundt's folgend, die „äussere“ der „inneren“ Association unterordnet; „die mechanische Einübung“, durch welche nach ihm die letztere sich in die erstere verwandelt, scheint mir, als eine Art verkürzten Verfahrens, mit zu den Bedingungen des ästhetischen Urtheils zu gehören, und so fasse ich den Reim wohl als ein Resultat des associativen Processes, keineswegs aber als deren „Verschlechterung“ auf, wie es Aschaffenburg thut. („Psycholog. Arb.“, II, 49.) Ueber den associativen und den directen Factor in der ästhetischen Wirkung des Rhythmus — Meumann, „Zur Psychologie und Aesthetik des Rhythmus“, Philosophische Studien X u. XI.

[7]) „Elements of criticism“ Bd. I, S. 440.

als eine feste, allgemein anerkannte qualitative Gruppirung der Associationen noch immer nicht gefunden ist, sei es weil dieselbe, wie Kraepelin in seinen Untersuchungen sagt, („Beeinflussung", S. 34) „die Möglichkeit voraussetzt, die Zugehörigkeit der einzelnen gegebenen Vorstellungsverbindung ohne Weiteres und mit Sicherheit bestimmen zu können", sei es, dass die allgemeinen Formen dieser Verbindungen selbst nicht scharf von einander geschieden werden können [*]).

Wenn Home von den vorhergehenden (primary) und den nachfolgenden (secondary) oder von den associirenden und den associirten Gefühlen spricht und die letzteren für in der Regel weniger intensiv hält, so stimmt es nicht nur mit der Herbartischen Theorie der Reihenbildung der Vorstellungen überein, sondern entspricht auch vollkommen den Thatsachen der Erfahrung.

Während Fechner seinem Zwecke entsprechend sich darauf beschränkt, den Einfluss der Vorstellungsassociation auf das ästhetische Urteil zu zeigen und daher nur von der Uebertragung der Gefühle von einer Vorstellung auf die andere spricht, fasst Home, wie es sein Bestreben, die Künste auf die allgemeinen Triebe der menschlichen Natur zurückzuführen, mit sich bringt, die Frage viel weiter, indem er auch auf die directe Hervorbringung der Gefühle durch einander, ohne Vermittelung von Vorstellungen („without change of object") hinweist (I, S. 78); ich glaube aber nicht, dass gerade diese Erweiterung von irgend welchem Belang für die eigentliche Aesthetik wäre, die es weniger mit vagen, objectlosen Gefühlen, als mit bestimmten, auf klare Vorstellungen zurückgehenden Urtheilen zu thun hat.

Hingegen scheint es mir ein neues Licht auf das Werden des ästhetischen Urtheils zu werfen, wenn Home auch den Einfluss des Gefühlszustandes (passion) auf unsere Vorstellungen (perceptions)

*) Wundt und seine Schüler beharren auf der principiellen Scheidung der Associationsgesetze (Wundt's „Psychologie", 4. Aufl., Bd. II, S. 453 ff.); Trautschold in „Philosophischen Studien" Bd. I, S. 215 ff.; ähnlich Ziehen — „Leitfaden d. physiolog. Psychol." 2. Aufl., S. 144. Ueber die verschiedenen Gruppirungen („modes") der Associationen vgl. — Bourdon in „Revue phil," 1891, II, 564 ff.

in Betracht zieht (I, S. 151 ff.) und eine Wechselwirkung zwischen beiden, „a natural operation between a passion and its object, ressembling action and reaction in physics“, statuiert (I, S. 120); freilich vermisst man auch hier nur allzusehr eine strenge Scheidung der Begriffe.

Nirgends wurde Home dieser Mangel an philosophischer Schärfe und Klarheit des Ausdrucks so verhängnissvoll, wie in der Unterscheidung der eigenen („intrinsic“) und der Verhältnissschönheit („relative“, I, S. 196), die Zimmermann ganz missverstanden hat. Im Grunde versteht Home darunter nichts anderes, als Fechner unter dem directen und dem associativen Eindruck: die „eigene“ Schönheit, die wir in dem einzelnen, gegebenen Gegenstand antreffen, ohne ihn auf Anderes zu beziehen, wird daher auch unmittelbar oder, was in der Sprache des vorigen Jahrhunderts dasselbe bedeutet, von den Sinnen aufgefasst, während die „Verhältnissschönheit“, die nur aus den Beziehungen der Gegenstände, durch Uebertragung der Eigenschaften des einen auf den anderen entsteht, die genaue Kenntniss dieser Beziehungen voraussetzt und daher ein längeres Nachdenken erfordert. Zimmermann fasst zunächst, seinen eigenen rein formalen Standpunkt auch in Home hineininterpretirend, dessen „relations“ als Proportion der Glieder auf, was nach Home offenbar zur „eigenen“ Schönheit gehört, und wirft diesem dann verschiedene Widersprüche gegen diesen ihm fremden Begriff vor, dann aber sieht Zimmermann in den „relations“ nur die Nützlichkeit und polemisirt wiederum gegen diesen englischen Utilitarismus[9]). Vollständig übersieht er dabei den scharfsinnigen Hauptkern der Home'schen Untersuchung, dass beide Gattungen von Schönheit in ihrer engen Verbindung oft nicht von einander zu unterscheiden sind und dass nicht nur die eigentlichen wahrgenommenen Eigenschaften eines Gegenstandes, sondern auch die von uns erst nachträglich hineingedachten Beziehungen von uns als unmittelbar am Gegenstand gegeben aufgefasst werden (die letzteren durch Uebertragung von Vorstellungen,

---

[9]) Auch Neumann scheint mir mit Unrecht von allen „Beziehungen der Gegenstände“ ausschliesslich die Nützlichkeit zu betonen. (S. 90.)

„transition of ideas“). Freilich erklärt Home, seinem ganzen dogmatischen Standunkt gemäss, diese Klassification der Schönheit nicht nur rein physiologisch, sondern führt sie zugleich auf eine objective Grundlage zurück und betrachtet dem entsprechend das Zusammentreffen beider Gattungen als eine gegebene, nur aus Endursachen abzuleitende Thatsache, anstatt darin das Resultat einer immanent-zweckmässigen Entwickelung zu erblicken, der zufolge die unmittelbare, reine Schönheit aus der Anpassung des Geschmacks an die Lebensbedingungen entsteht. Darnach läge dem, von Home freilich teleologisch gefassten und in dieser Fassung mit Recht von Zimmermann als dogmatisch bestrittenen Satze, dass Schönheit und Nützlichkeit einander proportional seien („beauty and design are equally conspicuous“ I, S. 323), eine unleugbare psychologische Wahrheit zu Grunde.

Als eine besondere Art der Verhältnissschönheit fasst Home diejenigen Emotionen, welche die Vergleichung zweier Gegenstände sei es durch deren Aehnlichkeit, sei es durch deren Constrast hervorruft; (I, S. 275) man könnte dies vielleicht auf Fechner's „combinatorische“ Elemente des ästhetischen Eindrucks zurückführen.

Auch das hergebrachte Prinzip der „Einheit der Mannigfaltigkeit“, das sogar Fechner's „empirische“ Aesthetik mit dem im Grunde sehr dogmatischen Satze erledigt: „Nach angeborener Einrichtung bedarf der Mensch . . . eines gewissen Wechsels der Thätigkeitsmomente“, versucht Home aus der Associationslehre psychologisch abzuleiten: die Aufeinanderfolge der Vorstellungen, die einen bestimmten Grad von Geschwindigkeit haben muss, setzt eine dem entsprechende Abwechselung der Vorstellungen voraus, welche durch die Association theils beschleunigt und erleichtert, theils auf eine bestimmte Sphäre von Beziehungen („connections“) reducirt wird: die höchste Leistung der Association wäre demnach die grösste Mannigfaltigkeit der Vorstellungen zu ermöglichen und zugleich dieselben durch die engste Verbindung zu verknüpfen (I, S. 302 ff.). Es ist daher ganz folgerichtig, wenn Home die Einheit des Mannigfaltigen für keine wesentliche Eigenschaft des Schönen als solchen, sondern nur für eine subjective Be-

gleiterscheinung desselben erklärt („only contributing to make a train of perceptions pleasent“, I, S. 321).

Eins der Hauptergebnisse, die Home aus der Associationslehre für die Aesthetik gewinnt, scheint mir seine Betrachtung über die Gewohnheit und deren Einfluss auf den Geschmack zu sein. („Custom and Habit“ I, S. 397 ff.) All die Erscheinungen der Gewöhnung, der Abstumpfung, des Ueberdrusses, der Uebung, welche Fechner ohne Weiteres als psychologische Gesetze statuirt, versucht Home zu erklären, freilich oft in's Teleologische übergehend und den rein psychologischen Standpunkt verlassend: so sucht er auch dem Einfluss der Gewohnheit auf die individuellen und nationalen Unterschiede des Geschmacks, mithin auch auf die Kunst gerecht zu werden, setzt aber zugleich diesem Einfluss eine Schranke in dem „natürlichen“ Geschmack und Lauf der Vorstellungen, dessen Endursache seine Angemessenheit dem Gang der Natur bildet; trotz seines dogmatisch metaphysischen Standpunkts scheint Home hier die Wahrheit vorzuschweben, dass das subjective Element des Schönen sich den objectiven Bedingungen anpasst und der individuelle Geschmack dadurch allein eine Norm bekommt.

Interessant vor Allem scheint mir die Beobachtung, dass die Gewohnheit an einen bestimmten Gegenstand sich eventuell auch auf ihm Aehnliches erstrecken kann, da jede „spezielle“ zugleich eine „allgemeine“, auf eine ganze Gattung von Gegenständen gehende Gewohnheit in sich einschliesst: „when we are deprived of an habitual object, we are fond of its qualities in any other object“. Die Entwickelung der Künste könnte manche Belege für diese Beobachtung liefern und die Continuität des Geschmacks, der keine absoluten Sprünge aufweist, spricht für ihre Wahrheit.

Ich habe mich absichtlich länger bei Home aufgehalten, theils weil mir die Fülle von Anregungen, die Deutschlands beste Köpfe, von Schiller, Herder und Kant an bis auf Fechner aus ihm geschöpft haben, zu wenig gewürdigt scheint, theils weil in seinem Werk fast alle Elemente versammelt sind, die in der späteren Entwickelung des Associationsprincips in der Aesthetik hervortraten.

Es würde uns zu weit führen, die Spuren dieser Entwickelung genauer von Fall zu Fall zu verfolgen, denn überall, wohin wir auch blicken, treten uns solche entgegen. Wollen wir uns daher auf die Hauptmomente beschränken, so bemerken wir gleich, dass während die Kunsttheoretiker des französischen Klassizismus bis zu Batteux („Les beaux arts reduits à un même principe“ — 1747, S. 53 ff.) neben der absoluten objectiven („beau absolu“) keine relative übertragene Schönheit kennen, die englische psychologische Aesthetik durch das Problem des Geschmacks und seiner Unterschiede, das sie sich vorlegt, auch auf den Einfluss der Association geführt wird. Die empirische Thatsache der individuellen Geschmacksverschiedenheit geben fast alle englischen Aesthetiker zu und mit vollem Recht erkennt Thomas Reid, dass dieses Individuelle seine Grundlage in der Association hat; ähnlich führt Hutcheson die Geschmacksunterschiede auf die „vergesellschafteten Ideen“ zurück. („Inquiry into the origin of our ideas of beauty and virtue“, I, sect. 1, §§ 6, 7; sect. 6, §§ 2, 3, 10, 11). Aber Beiden ist das Individuelle zugleich falsch und nur das Allgemeine richtig; und so wird die Association zu gleicher Zeit als psychisches Gesetz anerkannt, als ästhetische Norm aber negirt, indem als ihr Gegengewicht bei Hutcheson ein ursprünglicher „innerer Sinn“, (I, sect. 1, § 10, 11 ff; sect. 6., §§ 4, 5 ff.) bei Reid der englische „common sense“ auftritt[10]).

Dasselbe Problem behandelt Montesquieu's, offenbar von den Engländern beeinflusster „Versuch über den Geschmack.“ Von den Elementen des ästhetichen Gefallens ausgehend, findet er neben dem „natürlichen“ auch ein „erworbenes“ Vergnügen, „welches sich die Seele durch gewisse Verbindungen mit dem natürlichen Vergnügen verschafft,“ und unterscheidet dem entsprechend einen natürlichen und einen erlangten Geschmack; diesen Gegensatz fasst er aber viel vorurteilsloser auf, als die Engländer: was er dem

[10]) Ebenso wenig lässt Burke („A philosoph. inquiry into the origin of our ideas of the sublime and beautiful“) diese Frage unbeachtet; bei ihm ist es die ursprüngliche, natürliche Annehmlichkeit der Gegenstände, die dem associativen Eindruck gegenübergestellt wird: „some things must have been originally and naturally agreeable and desagreeable, from which the others derive their associated powers“. (Ausg. 1842, S. 166).

natürlichen Geschmack entgegensetzt, ist nicht, wie bei diesen, der fehlerhafte, individuelle, sondern überhaupt der erworbene, der aus den „Verbindungen, die die Seele zwischen die Dinge setzt", somit aus den Nebenbegriffen enstandene Geschmack, der aber deswegen mit Nichten schlechter oder weniger berechtigt ist, als der natürliche; ja er geht sogar in diesen über, indem er ihn „berührt, verändert, vermehrt und vermindert": so liegt diesem „natürlichen" Geschmack das Home'sche normative Element ganz fern, und von diesem Standpunkt betrachtet, entspricht Montesquieu's Klassification des Geschmacks mehr, als diejenige Home's der Fechner'schen Unterscheidung des directen und des associativen Schönen.

Am bestimmtesten aber tritt die ästhetische Associationslehre in Frankreich bei Diderot hervor, dessen Definition des Schönen, „beau est tout, ce qui reveille en nous l'idée de rapports" („Sur l'origine et la nature du beau") weniger auf die mathematischen Formverhältnisse, als auf associativ verbundene Empfindungen zielt[11]). Wenn er neben der empfundenen auch eine wirkliche Schönheit (beau réel) kennt oder, nachdem er gezeigt hat, dass es kaum zwei Menschen geben kann, die dieselben Beziehungen an die Betrachtung eines Gegenstandes knüpfen und dem entsprechend dessen Schönheit ganz gleich beurtheilen, sich am Schluss doch gegen den Vorwurf des ästhetischen Scepticismus dadurch schützen will, dass er eine objective Schönheit postulirt, die den meisten Menschen zugänglich ist, so bleibt diese vermittelnde Tendenz ein blosser Tribut seiner Zeit, während die Hervorhebung der individuellen Unterschiede und der Hinweis auf die ästhetische Bedeutung der „rapports", die sich in jedem Einzelnen in verschiedener Weise an die gegebenen Vorstellungen knüpfen, das Eigenthümliche der Diderot'schen Aesthetik bilden. Nur eine Anwendung dieser allgemeinen Theorie ist es, wenn er alle Künste für ausdrückend, emblematisch hält und sie nach der verschiedenen Zeichensprache, nach den einer jeden eigenthümlichen Hieroglyphen unterscheidet. Er giebt z. B., um nur einen Punkt

---

[11]) Zu vergleichen H. v. Stein's „Entstehung d. Aesth." S. 245 ff.; „Vorlesungen" S. 111.

aus seiner Theorie hervorzuheben, zu, dass die Musik auch abgesehen von einer „emblematischen Malerei“ Vergnügen gewährt („Lettre sur les sourds et muets“), fügt aber hinzu, dass durch das Auffassen von „rapports“ dieses Vergnügen bedeutend gesteigert wird, „le plaisir réfléchi qui naît de l'imitation s'unissant au plaisir direct et naturel de la sensation de l'objet.“ Die Analogie mit Fechner's associativem und directem Vergnügen ist hier um so auffallender, als beide auch darin übereinstimmen, dass sie dem directen Factor die grösste Tragweite in der Musik zugestehen.

Von Diderot und Montesquieu, aber ebenso von den Engländern ist die Aesthetik Herder's beeinflusst, in welcher dem entsprechend die Association eine grosse Rolle spielt. Wollen wir Herders's Bedeutung in der Aesthetik gerecht werden, so müssen wir auf seine frühere Zeit zurückgreifen: nicht „Kalligone“, in der die alten guten Gedanken nur gebrochen im Lichte der Polemik durchscheinen, auch nicht die „Plastik“, welche die früheren Arbeiten theils wörtlich wiedergiebt, theils ungeduldig über's Knie bricht, sondern die älteren Studien und Entwürfe zu derselben, dann das Fragment gebliebene „IV kritische Wäldchen“ und endlich, noch weiter zurück, die ersten ästhetischen Arbeiten aus der Rigaer Zeit [12]) gewähren uns einen richtigen Einblick in Herder's durchaus originelle Auffassung der ästhetischen Probleme.

Von zwei verschiedenen Seiten wird Herder auf die Bedeutung der Association in der Aesthetik geführt, denn zwei Fragen sind es, die seine Aufmerksamkeit auf sich lenken: die individuelle Verschiedenheit des Geschmacks und das Verhältniss, die Congruenz von schönem Inhalt und schöner Form. Im Gegensatz zu Hutcheson oder Reid steht ihm die Berechtigung des individuellen Geschmacks von vornherein fest [13]), und daher widerstrebt es ihm auch so sehr, einen besonderen, allgemeinen, inneren Sinn für die Schönheit anzuerkennen [14]). Bereits im Jahre 1766 quält ihn die

[12]) WSW. I, S. 43ff.: L. B. I, 3, 1, S. XIff. XVIf.: S. 3—8: S. 187—204.

[13]) Schon in einer Recension von 1765 meint er, der einzige Weg, ein richtiges Urtheil des Schönen zu erwerben, sei die verschiedensten Völker, Zeiten und Geschmacksarten kennen zu lernen — L. B. I, 3, 2, S. 2—60.

[14]) „IV krit. Wäldchen“, I. Theil wsw. IV.

Frage, wie trotz dieses „wahren Proteus von Geschmack, der durch einen Zauberspiegel, immer verwandelt und nimmer als derselbe sich zeigt", eine allgemeine, unveränderlich-feste Schönheit bestehen bleiben kann [15]); und damals schon antizipirt er die spätere Lösung dieser Frage: „eine frühe Nachäffung und eine lange Gewohnheit kann uns in die Einbildung setzen, als könnten wir diese und jene Empfindung nicht ausstehen, da uns doch der Widerwille nicht natürlich ist". Dieser „eingewurzelte Eigensinn der Empfindung" oder, wie Herder es ein ander Mal ausdrückt, „diese Zusammensetzung von den Zügen, die auf uns einen Eindruck machten, als sich unser Geschmack formte und bildete" [16]), ist ja nichts Anderes als Fechner's associative Schöne. Wie die Verschiedenheit der individuellen Entwickelung, mithin auch der Gewohnheit, die Verschiedenheit des Geschmacks herbeiführt, der nur ein „habituelles Anwenden unseres Urtheils auf Gegenstände der Schönheit ist" [17]), das untersucht das IV. kritische Wäldchen. Und nun hat Herder die Antwort auf seine Frage: die vielen Verwandlungen des Geschmacks schliessen die eine, über dem National-, Zeit- und Personalgeschmack stehende Schönheit nicht aus (S. 41), denn „so bald sich eine Abweichung erklären lässt, so wird eben durch sie die Hauptregel neu bestimmt und befestigt" (S. 39). Ganz stichhaltig ist der Beweis freilich nicht, wie denn der ästhetische Individualismus sich überhaupt nur nothdürftig mit dem absoluten Schönen vereinigen lässt, und zwischen dem vermuthenden Herderischen „ich denke" und seiner kathegorischen, gleich darauf folgenden Behauptung: „Es giebt also ein Ideal der Schönheit", bleibt immer ein unberechtigter, echt Herder'scher Luftsprung, der uns an den ähnlichen Sprung bei Diderot am Schluss seiner Abhandlung „Sur l'origine et la nature du beau" erinnert. Die Hauptsache bleibt aber für uns, wie Herder die Bedeutung der Gewohnheit in der Aesthetik durchführt. Mit feinem psychologischem Blick, Fechner's Gefühlsassociation gleichsam anti-

---

[15]) „Von der Verschiedenheit des Geschmacks" — L. B. I, 3, 1, 187 ff.

[16]) „Ist die Schönheit des Körpers ein Bote von der Schönheit der Seele", WSW. I, S. 43 ff.

[17]) WSW., IV, S. 36.

zipirend, führt Herder aus, wie das gewohnheitsmässige Urtheil zur Empfindung wird, indem die „Form der Entstehung sich verdunkelt und nur das Materielle bleibt“ (S. 29 ff.); und ebenso zeigt er, dass die Unmittelbarkeit des ästhetischen Gefühls als das Resultat einer langen Uebung im Urtheilen zu betrachten ist (S. 9 ff., S. 23 f., S. 33.); folgerichtig weist daher Herder der Aesthetik die Aufgabe, dies Gewohnheitsmässige in seine Elemente aufzulösen, die ursprünglichen Urtheile, aus denen sich die unmittelbare Empfindung entwickelt hat, wieder in's Bewusstsein zurückzurufen und so den Weg, den jeder Geschmack durchzumachen hat, in umgekehrter Richtung zurückzulegen.

Einen weiteren Schritt thut Herder, wenn er seine Beobachtungen auf das Gebiet der Sinnesempfindungen erstreckend, festzustellen sucht, wie wir den Empfindungen eines Sinnes die Erfahrungen eines anderen unterlegen und wie vor Allem der Tastsinn („Gefühl“) und das Gesicht sich wechselseitig beeinflussen[18]. „Es ist“, fasst Herder seinen Gedanken zusammen, „bloss eine gewohnheitsmässige Verkürzung, dass wir . . . das durch das Gesicht zu erkennen glauben, was wir . . . durchs Gefühl und sehr langsam lernten . . . Wir glauben Körper zu sehen und Flächen zu fühlen“ (SS. 51, 62 f., 65 f.), da man doch umgekehrt nur Flächen sehen und Körper nur fühlen kann. Wenn auch die Leistung beider Sinne für unsere Raumvorstellung sich nicht so reinlich scheiden lässt, wie es Herder gerne möchte, und wenn er auch andererseits in das Gefühl so viel hineininterpretirt, als, nach Haims scharfsinniger Bemerkung, der Doppelsinn des Wortes erlaubt, so bleibt es doch sein Hauptverdienst, die Zergliederung des ästhetischen Gefühls bis in die einzelnen Sinnesempfindungen mit dem Sezirmesser der Association zuerst versucht zu haben.

An diesen Punkt knüpft die „Plastik“ an, von dem Satze ausgehend, dass das Gesicht durch die Gewohnheit mit dem Gefühl gegattet, als „eine verkürzte Formel“ desselben erscheint (WSW. VIII,

[18]) Wie in der Geschmackslehre über Montesquieu, so scheint mir Herder in der Sinneslehre über Diderot hinauszugehen, indem er in beiden Fällen auf die rein psychische Entwickelung in ihrem allmählichen Werden mehr Nachdruck legt.

S. 8f. vrgl. S. 121f.). Im Garten zu Versailles, wo aus der Betrachtung der schönen Statuen die ersten Keime der „Plastik" hervorgegangen, schreibt Herder die schönen Worte nieder: „Das Auge tritt in die Spitzen der Finger . . . Wir sehen nicht, wir fühlen"[19]). (VIII, S. 88 vrgl. Lebensbild II, S. 427: „Ich kannte die Sprache noch nicht und hörte also mit den Augen." Dazu vrgl. Diderot's „Lettre sur les aveugles"). In einem anderen, leider undatirten Fragment, in welchem Herder die Aesthetik auf eine Naturlehre des Schönen zurückführt[20]), fasst er seinen Gedanken noch klarer zusammen: „Das Auge, wenn es Wasser anblickt, fühlt es gleichsam durch die Association mit dem Gefühl." Wieder einen anderen Versuch eine gegebene Empfindung in ihre associativen, von verschiedenen Sinnen stammenden Elemente zu zerlegen, zeigt uns der Entwurf zur Plastik von 1770, wo Herder auch das Gefühl des Ekels in solcher Weise zergliedert (VIII, S. 146); und so stellt er der Wissenschaft die Aufgabe, jeden Begriff auf seinen Ursprung zurückzuführen und zu verfolgen, „wie er sich von Sinn zu Sinn, von Sinn zu Seele übertragen" (VIII, S. 70).

Aber auch von einer anderen Seite kommt Herder auf die Associationsfrage, indem er das Verhältnis zwischen Inhalt und Form festzustellen sucht; er geht dabei von der primitiven Frage aus, wie sich die Schönheit des menschlichen Körpers zur Schönheit der Seele verhalte[21]); die durchgängige Parallelität beider, die „zusammengebildete Zwillinge" sind, bleibt einstweilen für Herder eine befriedigende Antwort; die prästabilirte Harmonie scheint ihm dabei als Grundhypothese vorzuschweben. Aber schon im „IV. kritischen Wäldchen" fasst er die Frage tiefer und weiter: nicht die Schönheit des menschlichen Körpers allein, sondern die Schönheit überhaupt gilt es hier auf die Vollkommenheit zurück-

---

[19]) Ueber den Zusammenhang mit Goethe's „Fühle mit sehender Hand" s. Einleitung zu Bd. VIII u. Haym, I, S. 399.

[20]) Ob nicht der unklare Ausdruck „Trans-Aktus" (VIII, 99) sich eben auf dieses Werden des unmittelbaren Gefühls des Schönen aus früheren Urtheilen bezieht?

[21]) WSW. I, S. 43ff.: zu vergleichen L. B. I, 3, 1, S. XIf.

zuführen. Baumgarten's rationalistische Definition, Schönheit sei sinnliche Vollkommenheit, wird von Herder aufrecht erhalten, verwandelt sich aber unter seinen Händen in eine rein psychologische Beobachtung: was von uns zunächst als Vollkommenheit erkannt wird, und diese ist ja für Herder durchaus objectiv, wird mit der Zeit, wenn die Gründe und Beweise dieser Vollkommenheit aus unserem Bewusstsein verschwunden und nur, „das Produkt unserer Gedankenthätigkeit“, das dunkle aber um so lebhaftere, ungeschwächtere Gefühl zurückgeblieben, zur unmittelbaren Empfindung der Schönheit. „Wenn unsere Seele sich lange geübt hat, über Vollkommenheit und Unvollkommenheit der Dinge zu urtheilen, wenn das Urteil ihr so geläufig, so evident, so lebhaft, wie eine Empfindung geworden: siehe! so ist der Geschmack da, die gewohnte Fertigkeit, in Dingen ihre sinnliche Voll- und Unvollkommenheit so schnell zu beurtheilen, als ob man sie unmittelbar empfände“ (IV, S. 33). Wenn Herder diese rein psychologisch erfasste Thatsache dogmatisch wendet, indem er hinzufügt: „Die Summe aller dieser Empfindungen wird die Basis aller objectiven Gewissheit“, so braucht uns dieser an seine Zeit bezahlte Tribut nicht irre zu machen: die Hauptsache bleibt immer, wie sich unser Begriff von der Vollkommenheit, gleichviel ob er auch objective Gültigkeit besitze (dieses geht mehr die Metaphysik, als die Aesthetik an), zu unserer Empfindung des Schönen, wie sich der ästhetische Gehalt zur ästhetischen Form verhalte; dass die unmittelbare Empfindung dieser reinen Form nicht ursprünglich ist, sondern vielmehr eine lange Entwickelung von Urtheilen über den ihr zu Grunde liegenden Gehalt voraussetzt, das mit einem prophetischen Blick vorausgesehen zu haben, erscheint mir als der grösste Triumph der Herder'schen Aesthetik. Ob nun Herder das Resultat dieser Entwickelung rationalistisch als dunkle, verworrene, sinnliche Vorstellung, oder platonisch als Rückerinnerung fasst, dies verschlägt wenig gegen die grundlegende Erkenntniss, dass solche dunkle Ideen „das Eigne und Seltne“ in unseren Begriffen von der Schönheit bilden: „Sie flössen uns oft Widerwillen und Zug ein, ohne dass wir's wissen und wollen . . . sie sträuben sich oft gegen später erlernte Wahrheit und hellere,

aber schwächere Ueberzeugung . . . sie sind der dunkle Grund in uns, der die später aufgetragenen Bilder und Farben unsrer Seele oft nur gar zu sehr verändert" . . . Unverkennbar ist hier der Einfluss von Leibnizen's auf den Gedanken der „petites perceptions" gegründeten Geschmackslehre, die überhaupt die deutsche Aesthetik des vorigen Jahrhunderts von Gottsched an („Krit. Dichtkunst", I, S. 114ff.) beherrscht, bis sie dann in Herder's psychologischer Fassung diese Neugestaltung erlangt.

Freilich tritt uns bei Herder diese Erkenntniss nicht immer mit derselben Klarheit entgegen, wie in dieser ersten ästhetischen Arbeit, und nicht überall will es uns gelingen, die rein ästhetischen Ergebnisse von Herder's dogmatischer Metaphysik zu sondern; denn schon im ersten Entwurf der „Plastik" ist ihm die Schönheit nicht mehr das subjective, psychische Resultat der von uns erkannten Vollkommenheit, sondern „ein Abdruck und ein Werkzeug einer inneren (objectiven) Vollkommenheit und Realität . . . Jede Form ist an sich schön, weil sie die übereinstimmendste Beziehung auf das innere lebendige Wesen zu haben scheint, dessen äusserer fühlbarer Umkreis sie geworden ist" (VIII, S. 162). Hier wird noch wenigstens die Harmonie zwischen der äusseren Form und dem inneren Sein der Dinge, zwischen dem Eindruck, den sie auf uns machen, und ihren objectiven Eigenschaften, als blosse Wahrscheinlichkeit hingestellt, aber schon die abschliessende Form der „Plastik" sagt mit absoluter Sicherheit: „Die ewigen Gesetze der menschlichen Schönheit sind also metaphysisch und physisch, moralisch und plastisch völlig dieselben" (VIII, S. 66). Und dieselbe rein dogmatische Definition der Schönheit, „als leibhafter Ausdruck einer körperlichen Vollkommenheit, ihr selbst und unserem Gefühl harmonisch" (XXII, S. 51), liegt auch der späteren „Kalligone" zu Grunde.

Aber wenn auch Herder seine ursprüngliche richtige Erkenntniss, dass die Uebereinstimmung von Inhalt und Form nichts anderes als eine psychische Thatsache, eine Leistung der ästhetischen Association ist, zu Gunsten seines metaphysischen Systems fallen lässt, so entschädigt er uns dafür wieder, indem er eine weitere Anwendung seiner Theorie in seiner „ausdrückenden" Schönheit macht;

freilich verräth auch diese ihren doppelten Ursprung aus Psychologie und Metaphysik, da sich darin an die subjective Erinnerung, an das rein associative Element des „mir schönen“ die objective, dogmatisch behauptete Wesenheit des „an sich schönen“ knüpft; einen Fortschritt aber gegen Home, der den Zusammenhang zwischen Inhalt und Form nur metaphysisch, aus Endursachen zu erklären vermochte, bedeutet doch diese Theorie Herder's. Die Theorie ist zu bekannt, als dass es noch eines näheren Eingehens darauf bedürfte, ich will daher nur Einzelnes hervorheben, was für uns von besonderem Interesse ist [22]).

Wenn Herder das „Bedeutsame“ der Schönheit hervorhebt und die „reinen“ Formen, die Symmetrie oder die Schönheitslinie nur insofern anerkennt, als sie an „lebendigen Körpern“ vorkommen, ja sogar diese Schönheitslinie selbst als „ausdrückend“ auffasst (VIII, SS. 39ff., 55ff., 63; 94f; 160f,), so nimmt er damit Vieles vorweg, was erst in späterer Zeit im Streit der Form- und Gehaltästhetiker gesagt wurde, und man glaubt Lotze zu hören, wenn man im Entwurf zur „Plastik“ liest: „Dass Theile symmetrisch mit einander übereinstimmen, setzt immer voraus, dass sie als Theile mit ihrem inneren Ganzen übereinstimmen müssen: jeder Theil muss, als Theil, an sich gut sein, ehe ihn die Vergleichung mit einem anderen Theile schön machen kann“ (VIII, S. 161).

Und noch in einer anderen Weise scheint Herder die moderne Aesthetik antizipirt zu haben, in der Art nämlich, wie er unser Verständniss für die ausdrückenden Formen, für diese „natürliche Sprache der Seele durch unsern ganzen Körper“ auffasst und daraus das Wesen der Kunst ableitet: soll der Geist der gegebenen Formen, des gegebenen Kunstwerks zu unserem Geiste sprechen, so kann es nur durch Sympathie, durch eine innere Anziehung geschehen, indem „unser ganzes menschliches Ich“ sich in diese

[22]) Ueber Herder's „ausdrückende Schönheit“ vor Allem Lotze, der aber leider, wie auch Zimmermann, nur auf die „Kalligone“ eingeht, wo das metaphysische Element das rein psychologische fast ganz verdrängt; auch würde Lotze Herdern den Vorwurf der Hinneigung zur Allegorie vielleicht nicht gemacht haben, wenn er den letzten Abschnitt der „Plastik“ beachtet hätte.

Formen hineinversetzt und durch deren Vermittelung auch den gleichartigen geistigen Zustand empfindet[23]). Wieder trifft hier Herder mit Lotze zusammen, denn wer erkennt nicht dessen Theorie des „symbolischen" Schönen oder, wie Fechner es nennt, „der Association aus den äusseren Reaktionen der inneren Vorgänge", wenn er bei Herder liest: „Jede Form der menschlichen Gestalt spricht zu uns, weil wir selbst mit dieser Form bekleidet, den Geist fühlen, der sich in dieser Form offenbaret"[24]). Freilich trifft diese Erklärung nur für Formen des menschlichen Körpers und dessen Bewegungen zu, und nur insofern als die Kunst mit diesen zu thun hat, durfte Herder seine Theorie der „ausdrückenden" Schönheit auf dieselbe anwenden[25]). Und doch braucht man von dieser „ausdrückenden Schönheit" der menschlichen Gestalt nur noch einen Schritt weiter zu thun, man braucht nur das Hineinversetzen seines eigenen Ichs auch auf die Formen der unbeseelten Natur auszudehnen und so allen Naturerscheinungen einen dem unsrigen verwandten Geist, bewusst oder unbewusst, unterzulegen, und man hat den Symbolbegriff der modernen Aesthetik in dem weitesten Sinne, wie ihn, nach Lotze, Vischer und Volkelt, als „Einfühlung", fassen.

Ausgeführt hat Herder seine Theorie der „ausdrückenden" Schönheit in der Polemik gegen Kant im directen Gegensatz zu dessen „reinem" ästhetischem Urtheil; so setzt auch Lotze seine „symbolische" und Fechner seine „associative" Schönheit dem Kantischen rein formalen Schönen gegenüber; und mit ihnen werfen alle Gegner der Formästhetik Kant seine Hervorhebung der „freien" auf Kosten der „anhängenden" Schönheit vor; eine gewisse Wahrheit liegt diesem Einwand sicher zu Grunde; man muss sich aber davor hüten, in diesem ewigen, nicht enden wollenden Streit einseitig zu werden, was gegen Niemanden weniger angebracht wäre, als gerade gegen den vorurtheilslosen Kant.

Insofern hat er ja diesem Einwand gegenüber sicher Recht[26]),

---

[23]) „Plastik" und die Studien dazu — VIII, SS. 56f., 91, 153f.

[24]) „Kalligone" XXII, 173.

[25]) „IV krit. Wäldchen", III. Theil; „Kalligone", II. Theil.

[26]) „Urtheilskraft", besonders §§ 10—17; zu vergleichen auch §§ 30—38.

als das Geschmacksurtheil, wenn es ästhetisch sein soll, in jedem gegebenen Fall aus einem unmittelbaren Wohlgefallen entspringen muss, dem keine verstandesmässige Begründung, wie solche bei den Urtheilen über Nützlichkeit und Vollkommenheit verlangt wird, voranzugehen braucht. Dies stimmt aber auch nur für den Augenblick des ästhetischen Wohlgefallens, bei dem in Folge eines längeren Associationsprozesses die Verstandesgründe uns wirklich nicht mehr in's Bewusstsein treten[27]). Die Frage nach dem Werden des ästhetischen Urtheils berührt aber Kant gar nicht und mit Baumgarten's „verworrenen Begriffen", die Herder auf den Prozess des verkürzten Verfahrens geführt haben, weiss er nichts anzufangen. Was nun Kant's Scheidung der „freien" und der „anhängenden", auf Vollkommenheit zurückgreifenden Schönheit betrifft, so wäre dabei vielleicht nur zu bemerken, dass beide wohl als Elemente unseres Urtheils, nicht aber als objective, unabhängig von einander existirende Phänomene zu betrachten sind. Aber auch so bleibt Kant's Erklärung, dass das Geschmacksurtheil nur dann rein sein kann, wenn es von den Zwecken des Gegenstandes völlig abstrahirt, mehr ein transcendentales Postulat, als eine empirisch ausführbare Forderung: wer vermag denn in Wirklichkeit die beiden psychischen Elemente zu trennen, wer vermag z. B. bei der Beurtheilung eines schönen Gebäudes von der Kenntniss seiner Bestimmung und von dem, was in dem Schönheitsurtheil auf deren Kosten fällt, ganz zu abstrahiren?

Durchaus unberechtigt scheint es mir aber, bei Kant denselben Gegensatz zu dem Associationsprinzip, wie bei den formalen Aesthetikern, z. B. Zimmermann, zu finden: zunächst ist er in der Bevorzugung der „freien" Schönheit nicht so ausschliesslich, wie denn auch sein „Ideal der Schönheit" nicht „rein" ist; noch viel wichtiger scheint mir aber das Folgende zu sein: was Kant als „rein" betrachtet, ist das subjective, im gegebenen Augenblick gefällte Geschmacksurtheil, gleichviel welche objective Eigen-

[27]) Die Frage, ob es sich dabei um ganz unbewusste oder, wie Wundt will, um „im Bewusstsein vorhandene, aber nur dunkel percipirte Mittelglieder" (Philosophische Studien, Bd. X, S. 328) handle, kommt für uns hier nicht in Betracht.

schaften ihm in Wirklichkeit entsprechen: es ist ein unmittelbares Gefühl, das weder richtig, noch falsch sein kann und nur eine subjective Notwendigkeit besitzt: daher lässt auch Kant für das „reine“ Schöne keine „objective Geschmacksregel“ zu, „die durch Begriffe bestimmte, was schön sei“. Eine solche kennt auch die associative Schönheitslehre nicht, die den Geschmack als in ewigem Fluss begriffen betrachtet; ebenso wenig kann sie etwas gegen Kant's Unmittelbarkeit des ästhetischen Gefühlsurtheils einwenden[28]). Etwas ganz anderes ist es aber, wenn man mit Zimmermann die objective, fixirte Schönheit für rein erklärt und so Alles, was nicht als gegebenes Object, an sich, durch seine Eigenschaften unmittelbar gefällt, mithin auch jedes associative Element von dem Schönen ausdrücklich ausschliesst.

Die Hauptschwierigkeit der Kantischen Aesthetik, die darin besteht, dass er das Individuum vom Subject trennend, eine nicht objective und doch allgemeine Schönheit verlangt, bringt es mit sich, dass fast Niemand in den von ihm gezogenen Grenzen stehen bleibt: entweder legt man das Hauptgewicht auf die Subjectivität des Schönen, lässt aber dann die Allgemeingültigkeit fallen — auf diesem Wege sehen wir z. B. Schleiermacher beim individuellen Schönen angelangt — oder man beharrt auf der Allgemeingültigkeit, nimmt es aber mit der ausschliesslichen Subjectivität Kant's, der jeden „Begriff eines Objects“ von dem ästhetischen Urtheil ausgeschlossen hat, nicht so genau: ob man dabei mit Schopenhauer von dem „reinen Subject der Erkenntniss“ ausgeht und das objective Schöne als damit gegeben betrachtet, oder ob man umgekehrt mit Herbart-Zimmermann feste, unveränderliche Formen des objectiven Schönen annimmt, die dem vollendeten Vorstellen von selbst einleuchten müssen, oder endlich mit Lotze eine Identität, eine organische Verwandtschaft zwischen den subjectiven Erkenntnissformen und dem Wesen der wirklichen

---

[28]) Ich kann daher den Gegensatz zwischen Home und Kant, auf den Neumann S. 89f. hinweist, durchaus nicht finden; Kant scheint mir vielmehr an den betreffenden Stellen sich gegen die Baumgartensche Definition der Schönheit zu wenden.

Welt postulirt, gleichviel: bei Kant bleibt man in keinem dieser Fälle stehen.

Durchmustern wir in Bezug auf unsere Frage alle diese Richtungen der Aesthetik, so wird uns wohl die geringste Ausbeute Schopenhauer liefern: denn völliges Aufheben des Individuums, Befreiung des Subjects von seinem Willen, mithin vom Satze vom Grunde, Abstraction von allen Relationen der Dinge sowohl zu unserem Willen, als unter einander, was bedeuten all' diese Bedingungen des reinen ästhetischen Genusses bei Schopenhauer Anderes, als vollständiges Negiren der ästhetischen Association; freilich sind alle diese Momente keine zufälligen Elemente der Schopenhauer'schen Aesthetik, sie lassen sich von ihr garnicht wegdenken; aber zu ihrem Vortheile gereichen sie auch nicht, denn sie geben ihrem Schönen eine farblose Eintönigkeit, sie verwandeln den positiven ästhetischen Genuss in blosse Freiheit von Leiden, in einen „Quietiv des Willens", in schmerzlose Contemplation der reinen Erkenntniss. Diese reine, willenlose Erkenntniss ist an sich ästhetisch und, dass das wahre Schöne, die Ideen sich ihr von selbst offenbaren, dass die schöne Natur, wie Schopenhauer sich ausdrückt, dem reinen Subject entgegenkommen müsse, das nimmt er mit einer ihm eigenen dogmatischen Sicherheit ohne Weiteres an; man muss es ihm auf's Wort glauben, wenn er sagt: „Mit der subjectiven Seite der ästhetischen Beschauung tritt als nothwendiges Korrelat immer zugleich die objective Seite derselben ein, die intuitive Auffassung der Platonischen Idee"[29]).

Da sind wir aber im Grunde nicht viel weiter, als wir am Beginn der Aesthetik waren: bei Home traf die Natur in Folge der göttlichen Weisheit mit der „natürlichen Ordnung unserer Vorstellungen", mit der „wesentlichen" Association zusammen, nach Schopenhauer kommt sie uns ebenfalls entgegen, aber, darin im Gegensatz zu Home, wenn wir uns jeder Relation oder, was psychologisch auf dasselbe hinausläuft, jeder ästhetischen Association entledigen.

[29]) „Welt als Wille und Vorstellung" Bd. I, §§ 30—52; zu vergleichen Bd. II, Capitel 29—39.

Zu denselben Ergebnissen in unserer Frage, wie Schopenhauer, kommt in seiner Aesthetik, freilich auf einem ganz entgegengesetzten Wege, Herbart, auch er Kant's „unmittelbares“ ästhetisches Urtheil seinen Untersuchungen zu Grunde legend[30]). Ebenso wenig wie Schopenhauer verkennt Herbart den Einfluss, welchen die Association auf die Kunsteindrücke gewöhnlich ausübt: Apperception heisst sie in seiner Sprache und, wie Schopenhauer aus dem ästhetischen Anschauen alle Relationen ausgeschlossen haben will, so verlangt Herbart für die Kunst eine reine Perception, wobei nichts in das Kunstwerk hineingegedacht wäre, was es nicht „für sich“ enthält.

Wie Schopenhauer verwirft er alle Nützlichkeits- und Zweckmässigkeitsrücksichten: wie Schopenhauer verlangt er die absolute Willenlosigkeit des ästhetischen Urtheils; wie Schopenhauer endlich, ist ihm die Zufälligkeit und individuelle Verschiedenheit der associativ verbundenen Eindrücke zuwider. Aber der Realist Herbart rechnet mehr mit der gegebenen Wirklichkeit, als der Idealist Schopenhauer: er weiss, dass zum Verständniss der Kunst eine gewisse Vorbereitung nothwendig ist, dass „in jedes Kunstwerk ohne Ausnahme Unzähliges hineingedacht werden muss“, dass es eine Apperception giebt, die „wesentlich“ die Auffassung bedingt, er weiss, wie ungern man sogar „alle zufällige oder doch zur Auffassung des Schönen entbehrliche Apperception“ aufgiebt und wie oft ein Kunstwerk, welches rein „für sich und ohne noch ausser sich etwas Anderes zu bedeuten“, wirken will, es nur mit einem „möglichen“, idealen Zuschauer zu thun hat. Und so sieht sich Herbart gezwungen, der Assosiationslehre gewisse Zugeständnisse zu machen und eine Apperception „in so fern, als sie wesentlich die Auffassung bedingt“ zuzugeben. Aber wo ist die Grenze zwischen der wesentlichen und der zufälligen Apperception, frägt schon Lotze und wir setzen hinzu, worin besteht die Wesentlichkeit selbst? Ist es die alte metaphysische objective Norm oder ist es eine auf psychologische Gesetze zurückgehende Noth-

[30]) Herbart's Aesthetik in „Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie“ §§ 72—94, „Encyklopädie der Philosophie aus praktischen Gesichtspunkten“ §§ 45—80.

wendigkeit? Und wenn wir auch diese letztere psychologische Fassung ohne jede Beimischung der Dogmatik annehmen, so bleibt doch die Frage übrig, ob das Gewebe unserer Vorstellungen, besonders auf dem Gebiete des ästhetischen Gefallens, sich so gleichmässig abwickele, dass man es in streng gesetzmässige Formen hineinzwingen könnte? Liegt denn wirklich unserem ungezwungenen ästhetischen Genuss ein so maschinenmässiges Vorstellungsgetriebe zu Grunde? Und wo bliebe das freie Spiel der Phantasie, die unerschöpfliche Tiefe und die ewig sich erneuernde Jugend der Kunst, wenn man jedes freie, ungezwungene Fortwirken ihrer Werke in unserem Gemüth ausschliessen wollte? Durchsichtig, wie ein ohne Rest aufgangenes Rechenexempel, und fast eben so farblos, wie Schopenhauer's ästhetische Contemplation, erscheint mir diese rein perzipierte Kunst. Denn wieder treffen hier die beiden Antipoden zusammen: Beide glauben das objective Schöne unmittelbar in seiner ganzen Durchsichtigkeit mit unfehlbarer Nothwendigkeit zu erfassen, der Realist, weil es sich dem vollendeten, von jedem Vorurtheil befreiten Vorstellen von selbst offenbart, der Idealist, weil das „reine Subject der Erkenntniss“ gleichsam aus eigener Machtvollkommenheit das wahre Wesen der Welt, die platonischen Ideen erkennt; auf entgegengesetzten Wegen kommen so Beide zu denselben Ergebnissen. Daher trotz ihrer unverkennbaren Aehnlichkeit der Mangel an Verständniss für einander: „nichtig“ erscheint Herbart die Schopenhauer'sche Kunstphilosophie und in dessen Prämisse, dass „die ganze Welt nur Object in Beziehung auf das Subject ist“, findet er den Hauptfehler der Schopenhauer'schen Lehre: was er diesem vor Allem vorwirft, ist die dogmatische Behauptung von der Identität des Objects und des Subjects[31]); aber lässt sich, fragen wir, nicht dasselbe gegen Herbart selbst einwenden? und ist seine Behauptung, dass jeder Schein auf ein Sein hindeutet, oder dieselbe Behauptung, auf Kunst angewandt, dass im Zuschauer die Vorstellungsreihen sich genau eben so gestalten, wie das Kunstwerk sie darbietet, nicht eben so dogmatisch?

[31]) Herbart's Recension über Schopenhauer, Werke XII, S. 369 ff.

Wie weit die Aehnlichkeit zwischen Schopenhauer und Herbart geht, sehen wir, wenn wir die Anwendung ihrer allgemeinen ästhetischen Theorien auf einzelne Kunstfragen betrachten: aus der reinen ästhetischen Anschauung schliesst Herbart das Gefühls- wie Schopenhauer das Willenselement aus, und das Kunsturtheil des ersteren ist eben so kalt und unpersönlich, wie die Kunstanschauung des letzteren; im Einklang damit verkünden Beide die reine Objectivität des wahren Schönen: sowohl der Kunstgenuss, als das künstlerische Schaffen, muss nach Schopenhauer objectiv und unindividuell sein, und Herbart geht sogar so weit, das ganze lyrische Element von der reinen Kunst auszuschliessen, weil die subjectiven Regungen der Sympathie nicht in das Gebiet der einzig wahren, objectiven Schönheit gehören; es bleibt nur, „was der Dichter mittheilen kann, ohne sich mitzutheilen“. Damit aber wird jedes Recht der dichterischen Persönlichkeit geleugnet; und im Grunde kennt es trotz seines Geniekultus auch Schopenhauer nicht, in dessen Künstler sich der allgemeine Mensch, unbeengt von individuellen Schranken, verkörpert (§ 51). Die künstlerische Individualität als solche nimmt Keiner von Beiden in seiner Aesthetik zum Ausgangspunkt: aber, und darin verräth sich der ursprüngliche Gegensatz Beider, während Herbart's Auffassung sich auf das Kunstwerk mit seinen objectiven Gesetzen gründet, greift Schopenhauer, wie sein Plato, auf den Künstler, als einen klaren Spiegel der Menschheit zurück.

Den Gegensatz und zugleich die Aehnlichkeit zwischen beiden Aesthetikern zeigt am besten der folgende Punkt: die „Bedeutung“, die praktische Tragweite der künstlerischen Darstellung ist Beiden gleichgültig, und insofern kann man sie beide zu den formalen Aesthetikern rechnen, wie denn Zimmermann und Frauenstädt vollständig im Sinne ihrer Lehrer handeln, wenn sie für das formale Schöne eintreten; aber Herbart frägt nur nach dem schönen Bild, abgesehen davon, ob diesem auch Etwas in der Wirklichkeit entspreche, Schopenhauer nach dem ästhetisch schaffenden oder geniessenden Subject, gleichviel worauf sich deren Betrachtung richtet.

Weder Herbart, noch Schopenhauer haben das formale Element

in der Aesthetik so scharf betont und die Polemik gegen die „ausdrückende", „interessante" Schönheit so weit getrieben, wie ihre Interpreten Frauenstädt („Aesthetische Fragen") und Zimmermann. Wenn aber dieser letztere die „Unterscheidung des reinen Form- und des durch subjective Erregungszuthat versetzten Schönen" als alleiniges Verdienst Herbart's betrachtet, so hat uns unsere Untersuchung gezeigt, wie alt diese Sonderung der ästhetischen Elemente ist; auch Herbart's oder, sagen wir hier besser, Zimmermans Zurückführung dieser subjectiven Erregungszuthat auf die individuelle Willkür ist nicht neu: wir trafen dieselbe bereits bei Home an. Freilich war dieser „subjectiven Erregungszuthat" oder, was dasselbe bedeutet, der associativen Schönheit noch nie die Berechtigung mit solcher Schärfe abgesprochen, und das reine, formale Element des Schönen mit solcher Consequenz durchgeführt, wie es bei Herbart, oder wieder eigentlich bei Zimmermann geschieht, aber dieser Standpunkt selbst ist eben so wenig neu, wie der entgegengesetzte, dem die ausdrückende (Herder), anhängende (Kant), symbolische (Lotze), associative (Fechner) Schönheit zu Grunde liegt. Denn hören wir Lotze in seiner „Geschichte der Aesthetik" gegen Zimmermann polemisiren, so erkennen wir dabei die alten Waffen wieder, mit denen Herder einst Diderot's Symmetrielehre und später Kant's reine Schönheit bekämpft hatte. Lotze selbst weist auf die Verwandtschaft zwischen Herder's „ausdrückender" und seiner „symbolischen" Schönheit; wie Herder, so scheint auch ihm die Wirkung der Gegenstände nicht nur von dem abhängig, „was sie sind, sondern auch von dem, woran sie uns erinnern" (S. 74). Auf diese symbolische Deutung, die uns mit der Zeit so unvermeidlich geworden, dass wir nicht mehr davon abstrahiren können, versucht Lotze das ganze Gebiet der Aesthetik zu gründen, und sogar das Wohlgefallen an der Symmetrie will er, wie es Herder mit der Schönheitslinie gethan, auf dieselbe zurückführen. Auch zu Lotze's Theorie, dass unser Wohlgefallen an den äusseren Formen aus einem sympathischen Hineinversetzen in dieselben entspringt, haben wir bei Herder die ersten, wenn auch von metaphysisch-dogmatischen Rücksichten erstickten Keime ge-

funden. Ein Mittelglied zwischen Beiden bildet die Aesthetik Schleiermacher's, der alle Kunst auf die natürliche Ausdrucksweise unserer Gefühle zurückführt und somit Musik und Mimik als die ursprünglichsten Künste betrachtet. Während aber Herder und Schleiermacher dieses Nachfühlen nur dem Auffassen des menschlichen Inneren zu Grunde legen (für Schleiermacher hat ja auch die Darstellung des Objectiven einen ästhetischen Werth nur insofern, als sich darin das Subjective offenbart, nur als „Abspiegeln der Individualität im Objectiven", „Philosophische Sittenlehre", § 254), versucht Lotze diese Art der Symbolik auf das ganze ästhetische Vorstellungsgebiet zu erweitern: „Alle räumlichen Gebilde wirken auf uns ästhetisch, sofern sie Symbole eines von uns erlebbaren eigenthümlichen Wohls oder Wehe's sind" (S. 180). Diese allgemeine Fassung setzt freilich eine gewisse organische Verwandtschaft unseres Wesens mit den Formen der Aussenwelt voraus, und mit Recht bemerkt daher Fechner, dass diese Hypothese eine erinnerungsmässige Association überhaupt überflüssig macht.

Herbart hat von dem ästhetischen Genuss nur die zufällige Apperception ausgeschlossen, die wesentliche aber, die das Object mit allgemeiner Nothwendigkeit hervorruft, zugegeben. Auch diese Forderung lässt Lotze fallen: „Muss doch einmal zu dem Thatsächlichen der sinnlichen Eindrücke eine Deutung hinzukommen, die jeder Betrachter aus seiner Erfahrung schöpft, so ist der Ausdehnung dieser Zuthaten keine Grenze zu ziehen" (S. 231). Und mit Recht hebt Lotze hervor, dass je reicher unser Vorstellungsleben, in das wir den gegebenen Gegenstand appercipiren, desto feiner unser Verständniss für dessen Schönheiten.

Dafür aber stellt Lotze an die Association ein anderes, kaum mehr stichhaltiges Kriterium, indem er sie nur für „wesentlich" hält, wenn sie der Wirklichkeit entspricht, wenn sie das „Wesen" des betrachteten Objectes wiedergiebt, wenn „zwischen der percipirten äussern Erscheinungsform und dem appercipirten Inneren" eine Uebereinstimmung stattfindet. Die ästhetische Association wird so wieder aus einfacher psychischer Thatsache zu einer metaphysischen Norm und führt Lotze, nachdem er an den Aesthetiker

die Forderung gestellt hat, zu beweisen, „dass unser Gemüth nur mit Erscheinungen sympathisirt, deren Formen Wiederschein des Seinsollenden, des Guten sind“ (S. 86), zu der Behauptung: „Die elementaren Formen des Schönen sind mir Analogien der allgemeinen Verhältnisse, die alles Gute zu seiner Verwirklichung voraussetzt“ (S. 234). Hier haben wir es aber weder mit der Psychologie, noch mit der Aesthetik zu thun, und da ist Herbart's Mechanik des Vorstellungslebens mit dessen nothwendiger Apperception doch besser, als dieser unberechtigte Sprung in die Metaphysik.

Diesen metaphysischen Ballast, den die ästhetische Associationslehre seit ihrem Beginn nicht los werden konnte, fast ganz abgelegt zu haben, ist das Verdienst Fechner's. Kehren wir am Schluss der Betrachtung zu seiner „Vorschule“ zurück, so müssen wir zugeben, dass wir bei seinen Vorgängern zwar alle einzelnen Elemente derselben, nicht aber seine unvoreingenommene Betrachtungsweise gefunden haben, die in der Association eine blosse rein psychische Thatsache sieht, ohne dieser irgend welche, auf das objective Wesen der Schönheit zurückgehende Normen oder Gesetze unterzuschieben. Diesen Gegensatz Fechner's gegen die ältere, dogmatisch-metaphysische Associationslehre vergegenwärtigt uns am besten seine Polemik gegen Lotze, in der er die Rechte der associativen Erinnerung gegen eine angeborene Verwandtschaft unseres Organismus mit dem Wesen der Aussenwelt behauptet. In dieser Vermeidung des metaphysischen Elements scheint mir auch sein Vorzug vor der neueren Aesthetik des Symbolischen zu liegen, der es eben desswegen kaum gelingen wird, die ästhetische Associationslehre zu verdrängen. (Vgl. Volkelt, „Der Symbolbegriff in der neuesten Aesthetik“, 1876, S. 26, 51, 109 ff.)

Nur sehr selten treten auch bei Fechner Ueberreste der alten metaphysischen Betrachtungsweise hervor: so wenn er bei der Erklärung der Gefühlsurtheile von der richtigen eine falsche Association unterscheidet, die „Zusammenvorkommendes, aber nicht wesentlich zu einander gehörendes verknüpft“. Das Gefühl selbst, welches die Association hervorruft, kann weder falsch, noch richtig sein; nur wenn wir im Bestreben, unser Gefühl zu rechtfertigen,

die aus dem Bewusstsein verschwundenen Mittelglieder der Association ergänzen, können wir uns bei dieser Reconstruction irren. Wenn daher Fechner die zufällige Association von der Kunst ausgeschlossen haben will, so dürfte man dagegen einwenden, dass es eine solche für den Künstler überhaupt nicht giebt: sein Gefühl mag die scheinbar entlegensten Vorstellungen mit einander verbinden, wenn nur diese Verbindung in seinem Gemüthszustand so begründet ist, dass sie auch uns durch ihre subjective Wahrheit der Empfindung überzeugt[32]). Die logische Folgerichtigkeit und durchsichtige Klarheit giebt einem Kunstwerk noch nicht die innere Wahrheit, welche ihm nur eine echte Empfindung verleihen könnte[33]).

Stellen wir nun Fechner Home gegenüber, so bemerken wir trotz der grossen Aehnlichkeit in Einzelfragen, welche grosse Entwickelung die Associationsfrage von Einem bis zum Anderen durchlaufen hat; auch das Motiv dieser Entwickelung tritt ziemlich klar hervor; es ist das Bestreben, das metaphysische Element möglichst auszuscheiden und sich auf die Erklärung der psychischen Thatsache zu beschränken; das normative wird von dem be-

---

[32]) Auch Paul Stern, dessen neuerdings erschienene Schrift „Einfühlung und Association in der neueren Aesthetik" ich erst nachträglich kennen gelernt, hat mich von der Nothwendigkeit einer allgemeinen, objectiv gültigen ästhetischen Association nicht überzeugen können. Freilich besteht die Natur des ästhetischen Urtheils in seiner Allgemeingültigkeit, aber über Kants subjective Allgemeinheit wird die Aesthetik kaum je hinausgehen können: man wird nie im voraus auf Grund von objectiven Combinationen feststellen können, welche Art der Associationen ästhetisch wirkt, denn immer wird es auf die Stärke des Gefühls, auf die Macht der Persönlichkeit ankommen, der sie entsprungen. Es giebt, um mit Kant zu reden, kein objectives Merkmal des Schönen, und darauf allein beruht der unerschöpfliche Reichthum der Kunst, die immer von Neuem aus dem unversiegbaren Quell des ewig wandelbaren menschlichen Gemüthes schöpfen darf.

[33]) Bereits Mendelsson hat diesen Unterschied der ästhetischen von der logischen Association klar eingesehen, indem er für die Kunst nicht die der objectiven Ordnung der Dinge entsprechende Real-, sondern die „Idealverbindung der Begriffe" in Anspruch nahm, und innerhalb der letzteren wiederum nicht die „rationale" Verknüpfung von Ursache und Wirkung, sondern die „Imaginationsverbindung" nach Gemeinschaft der Merkmale („Von der lyrischen Poesie", Ges. Schriften Bd. IV. 1, S. 28 ff.)

schreibenden Moment immer mehr verdrängt, und was von der alten Erklärung aus Endursachen zurückbleibt, ist eine Lehre von der Anpassung unserer ästhetischen Normen an die jeweiligen Lebensbedingungen, eine Art von Geschmacksbiologie.

Leugnen lässt sich diese Anpassung jedenfalls nicht; man mag die historische Entstehung einer Norm von ihrem absoluten Werth trennen und damit den gegebenen rein ästhetischen Zustand und dessen nachweisbare Enstehung aus Bedürfnissen als ebenso disparate Gebiete betrachten, wie die reine Sittlichkeit und der jeder Sitte vorangehende Trieb; aber gerade diese disparate Natur beider Erscheinungen, von denen die eine eine psychische Thatsache, die andere eine reine Norm, ein philosophisches Postulat ist, macht es möglich, dass sie, ohne sich gegenseitig auszuschliessen, nebeneinander bestehen.

Eine andere, in den Rahmen dieser historischen Untersuchung nicht mehr gehörende Frage ist es, welche Bedeutung der Associationslehre in dem Ausbau der zukünftigen Aesthetik zusteht: ob man für diese Anpassung des Geschmacks auch feste Gesetze feststellen könne, oder der freie Fluss der Association sich in keine Regeln schlagen lasse; ob diese Theorie den ewigen Streit der Form- und der Gehaltästhetiker wirklich schlichten könne, oder dieser Streit, solange man in jedem einzelnen Eindruck das Associirte von dem Directen nicht rein scheiden kann, solange das lebendige Denken nicht zur Maschine geworden ist, blosser Wortstreit bleiben müsse; ob das neue Princip uns auch das Räthsel des positiven künstlerischen Schaffens und des ästhetischen Genusses lösen kann, oder uns nur die n e g a t i v e n Bedingungen zu zeigen vermag, denen in beiden Fällen nicht widersprochen werden darf; ob die neue Lehre ausser der individuellen auch für die allgemeine Aesthetik von Belang sein kann, diese Fragen zu entscheiden, bleibe der systematischen Aesthetik überlassen; meine Aufgabe war nur die historische Entwickelung des Princips und die Bedeutung zu verfolgen, die es in der G e s c h i c h t e der Aesthetik gehabt hat.

Dazu muss ich aber noch zu einem dem unsrigen verwandten Problem der modernen Aesthetik Stellung nehmen, wobei ich der Beantwortung dieser Fragen doch nicht ganz aus dem Wege werde

gehen können. Ich meine dabei den Symbolbegriff, wie ihn vor Allem Johannes Volkelt („Der Symbolbegriff in der neuesten Aesthetik", 1876) und Friedrich Vischer („Das Symbol", in den Zeller gewidmeten philosophischen Aufsätzen) gefasst haben, als „Einfühlung unserer ganzen Persönlichkeit", um den Ausdruck Robert Vischers[34]) zu gebrauchen, in die äussere, unpersönliche Natur.

Ich gestehe von vornherein, dass ich die strenge Unterscheidung, welche alle diese Aethetiker zwischen der „intimen" Symbolik und der „bloss äusserlichen" Association treffen, nicht in ihrem ganzen Umfang ohne Weiteres einräumen kann. Zugegeben selbst, dass in dem, von ihnen hervorgehobenen symbolischen Akt zum associativen Verfahren noch ein spontanes „intuitives" Element hinzutritt, von dem es erst seine ästhetische Vollendung bekommt, zugegeben ferner, dass der vollere, inhaltsreichere, ästhetische Akt den minder vollen, als sein Hauptelement in sich schliesst, oder, was noch wahrscheinlicher scheint, als seine nothwendige Vorbedingung zeitlich voraussetzt (s. Volkelt, S. 90), so sehe ich auch dann noch nicht ein, warum dem einen, nothwendigen Factor die ästhetische Natur ganz abgesprochen werden soll. Vor Allem aber sehe ich nicht die Nothwendigkeit ein, das neu hinzukommende, spontane Gefühlselement, als principiell heterogen zu betrachten, während es sich doch ungezwungen als ein Product der immanenten Entwickelung des associativen Verfahrens ergiebt. Fechner hat bereits diesem Einwand gegen die ästhetische Associationslehre begegnet, indem er die Hineinziehung des Gefühlselements in den associativen Process selber vollzogen hat (Kapitel IX seiner „Vorschule", über Verstandes- und Gefühlsurtheile[35]).

Ich muss wieder darauf zurückkommen, was ich schon bei Gelegenheit Kants berührt habe: das spontane „unmittelbare" Wohlgefallen setzt einen langen Werdeprozess des ästhetischen Urtheilens

---

[34]) „Das optische Formgefühl", ein Beitrag zur Aesthetik, 1873. Im Grunde dasselbe Problem behandelt Groos („Einleitung in die Aesthetik" 1892) SS. 85ff., 90ff. unter dem Namen der „inneren Nachahmung".

[35]) Als Product der Association betrachtet die Einfühlung auch Paul Stern in der oben erwähnten Schrift.

voraus, der im Grunde nichts anderes ist, als die Anwendung des verkürzten Verfahrens auf die associative Betrachtungsweise, und es kommt nur darauf an, ob man empirisch vorgehend diesen Werdeprozess des ästhetischen Urtheils verfolgt, oder vom Standpunkt einer mehr normativen Aesthetik aus, sich auf das Festhalten des gegebenen ästhetischen Urtheils beschränkt, jedes empirische, durch einzelne vorangegangene Erfahrungskenntnisse bedingte Element desselben bewusst ausschliessend (vgl. Volkelt, S. 96).

Bekanntlich hat Vischer die Theorie des Symbols vor Allem in seiner Polemik gegen die formalistische Aesthetik entwickelt. Man könnte vielleicht sogar die ganze Theorie als ein Product des immer bewusster hervortretenden Gegensatzes Vischer's gegen die Herbart-Zimmermannsche Richtung betrachten, wie denn überhaupt die allmähliche Wandlung in Vischers ästhetischen Ansichten, wie sie uns am anschaulichsten in seiner Selbstkritik[36]) entgegentritt, ohne diese Gegnerschaft nicht zu verstehen ist[37]).

Dem Symbolbegriff gilt auch Vischers letztes und, wie mir scheint, bestes ästhetisches Werk[38]). Wenn auf der Associationslehre, schliesst er da, nach Fechner's bekanntem Wort die halbe Aesthetik beruht, so hängt an der „Einfühlung" auch ihre andere Hälfte.

In dieser Form würde ich den Schluss schon deswegen nicht zugeben, weil der, nach Vischer einfachere psychische Akt der Association auf ein grösseres Gebiet anwendbar sein muss. Ich würde daher, um auf hypothetischen Boden zu bleiben, anders schliessen: wenn das Symbol als die Grundlage der ganzen Aesthetik betrachtet werden kann, so kann mit demselben Rechte die eine Form der Association, die Fechner als die Erinnerung an früher gehabte Empfindungen definirt, jedem ästhetischen Akte zu Grunde gelegt werden; die andere Form, die Erinnerung an objective

[36]) Kritische Gänge, Neue Folge Heft 5 und 6: über das Symbolische Heft 5, SS. 76, 78 f., 136—148; Heft 6, SS. 4 ff., 131.

[37]) Wie für Vischer im Symbolischen, so treffen für Groos in der „inneren Nachahmung" ästhetische Form und ästhetischer Gehalt zusammen („Einleitung in die Aesthetik" S. 99 f.).

[38]) „Das Symbol" in den Zeller gewidmeten philosophischen Aufsätzen.

Bedingungen früher gehabter Empfindungen, würde dann sogar einen unnöthigen Ueberschuss bilden[39]). So weit sind wir aber noch nicht. Weder die „Association", noch die „Einfühlung" hat die Existenz des „directen Factors" oder der „reinen Formen" endgültig widerlegt[40]), und dass die letzteren in jedem Fall nur ein Product der ästhetischen Gewohnheit sind, bleibt eben so unbeweisbar, wie die Möglichkeit, durch diesen Prozess die Kluft zwischen den beiden Grenzpolen der Aesthetik, der Form und dem Inhalt, zu überbrücken. Wenn daher die Gegensätze von ästhetischer Form und Inhalt, von dem subjectiven und dem objectiven Element eben so in dem Associationsprozess zusammenzutreffen scheinen, wie die von Urtheil und Empfindung, Verstand und Gefühl, so darf der ästhetische Monismus, der sich an die Associationslehre anschliessend, alle diese immer wieder in neuen Formen auftretende Widersprüche versöhnen könnte, doch nur als eine, vorläufig freilich sehr ansprechende Hypothese betrachtet werden.

---

[39]) Was P. Stern gegen die „Erinnerungshypothese" einwendet, bezieht sich nur auf die zweite Form der Association, während mir die erstere seiner Theorie des inneren „Nacherlebens" zu Grunde zu liegen scheint.

[40]) Auch Groos behauptet, dass jedem ästhetischen Eindruck die Association zu Grunde liegt. („Einleitung in die Aesthetik", S. 113f.) Ohne den unmittelbaren, den „directen" Factor Fechner's kann er aber um so weniger auskommen, als ihm das sinnlich Angenehme die Grundlage des Schönen bildet (S. 203ff.), und so beschränkt er die Bedeutung der Association auf den ästhetischen Gehalt; somit kehrt er aber zu dem alten Dualismus von Gehalt und Form wieder zurück.

X.

Die Principien der Moral bei Thomas von Aquin.

Von

Dr. **Johann Žmavc** (Prag).

Die deductive Wissenschaft, welche nach Aristoteles und seinem congenialen grossen Schüler, nach Thomas von Aquin, das Ideal der Wissenschaft überhaupt ist[1]), geht von gewissen, durch sich selbst einsichtigen, allgemeinen Principien[2]) aus, auf die sie ihre speciellen Sätze synthetisch aufbaut und zu denen sie dieselben immer wieder analytisch zurückführt. Soll auch eine praktische Disciplin diesen deductiven Charakter der Wissenschaftlichkeit haben, — was die Beiden nach Thunlichkeit anstreben — so muss sie ebenfalls von gewissen Axiomen ausgehen, mit denen durch nothwendigen Zusammenhang die untergeordneten Theile verbunden sind.

Unter den praktischen philosophischen Disciplinen ist die Ethik diejenige, der die anderen, sowohl theoretischen als auch

[1]) Die eigentliche ἐπιστήμη ist ἀποδεικτική (s. Anal. prior. α, 1); ἀπόδειξιν δὲ λέγω συλλογισμὸν ἐπιστημονικόν . . . . ἀνάγκη καὶ τὴν ἀποδεικτικὴν ἐπιστήμην ἐξ ἀληθῶν τ᾽ εἶναι καὶ πρώτων καὶ ἀμέσων καὶ γνωριμωτέρων καὶ προτέρων καὶ αἰτίων τοῦ συμπεράσματος. (Analyt. poster α, 2).

[2]) πᾶσα ἐπιστήμη τῶν καθόλου (Met. κ. 1), πᾶσα ἐπιστήμη περὶ αἰτίας καὶ ἀρχάς τινάς ἐστιν, τοῦ διότι (Met. ε 1). Εἰσὶν ἄρα ἀρχαί, ... ὧν οὐκ ἔστιν συλλογισμός . . . . Ἡ μὲν ἄρα ἐπιστήμη ἐστὶν ἕξις ἀποδεικτική . . . ὅταν γάρ τις πιστεύῃ καὶ γνώριμοι αὐτῷ ὦσιν αἱ ἀρχαὶ, ἐπίσταται (Eth. N. ζ 3). (Citate der Bekker'schen Ausgabe).

praktischen, sozusagen dienen. indem sich die Ethik nicht nur wie jede praktische Disciplin mit der Erreichung eines gewissen Zweckes, sondern vielmehr mit der Erreichung des *höchsten Endzweckes* alles menschlichen Thuns und Lassens befasst und Normen oder Gesetze zur Erreichung desselben festlegt. Nach Aristoteles und Thomas ist die Ethik der Gipfelpunkt aller Philosophie.

Es ist also erklärlich und natürlich, dass die grossen Denker in ethischen Fragen zu möglichster Klarheit zu gelangen suchten, zu einer Klarheit, die sich mit jener synthetischen und analytischen der Mathematik messen könnte. Aristoteles bemüht sich gar sehr, unumstössliche Principien für das menschliche Wollen und Handeln aufzustellen, gelangt aber doch nur zu relativen Normen, zu einer relativen Moral: er hat bei seinen Untersuchungen den ethisch Gebildeten vor Augen und bestimmt die vollkommenste Entfaltung der specifisch menschlichen, d. i. geistigen, beschaulichen, philosophirenden Thätigkeit als unser Lebensziel: τὰ περὶ ψυχὴν κυριώτατα λέγομεν καὶ μάλιστα ἀγαθά (Eth. N. α. 8).

Die Denkarbeit Aristoteles' wurde auch auf dem Gebiete der Ethik vom gewaltigen Philosophen des an geistigem Innenleben so reichen Mittelalters fortgesetzt.

Dabei kommt *Thomas* immer wieder auf die Analogie der ethischen Liebesacte mit dem Urtheile zurück, oder, mit seinen termini zu sprechen: um die Strebungen des *Willens* zu kennzeichnen, geht er auf die Thätigkeit des *Verstandes* ein.

Nach Thomas (und Aristoteles) bewahrt der *Verstand* die ersten, durch sich selbst evidenten allgemeinsten Principien oder Axiome, prima principia, als habitus (ἕξις) in sich; er ist diejenige seelische Fähigkeit, potentia, welche als intellectus principiorum (νοῦς τῶν ἀρχῶν) eine einfache, absolute und unmittelbare intuitive Erkenntniss besitzt. Allein nur wenige solche Wahrheiten giebt es, welche dieser Verstand wie im ersten Blicke in ihrem Innersten durchschaut: das bei weitem meiste Wissen wird uns durch die discursive Vernunft, ratio (λόγος) zutheil, welches Wissen daher nur ein vermitteltes Erkennen, aber ohne jene erste, einsichtige und grundlegende Verstandesthätigkeit unmöglich ist: durch diese nimmt der Mensch hauptsächlich an einem höheren, einfachen,

gewissermassen göttlichen Wissen theil, durch diese wird die deductive Wissenschaft ermöglicht.

Der Verstand hat nun nach Thomas (und Aristoteles) eine doppelte Aufgabe. Alles, was der Verstand nämlich erkennt, erkennt er mit Hilfe der Phantasmen (φάντασμα), welche an den Organismus, hauptsächlich an die Gehirnthätigkeit gebunden sind. Durch die Sinne und namentlich durch die höchste organische Kraft, das Phantasievermögen[3]), virtus imaginativa, werden dem Verstande die sinnlichen Dinge mit ihren individuellen Eigenschaften, besser gesagt, die sinnlichen Erkenntnissbilder der Dinge, species sensibiles, phantasmata, dargeboten, aus welchen erst der sie beleuchtende thätige Verstand, intellectus agens (νοῦς ποιητικός) die übersinnlichen Erkenntnissbilder der Dinge, species intelligibiles, welche den formae substantiales (εἴδη) der Dinge treu entsprechen, herauszieht, indem er dieselben von allem Individuellen befreit und so die Abstraction bewirkt; das geschieht im intellectus possibilis (νοῦς δυνάμει), welcher vor Einwirkung des thätigen Verstandes im Zustande der Möglichkeit zur Aufnahme jener Erkenntnissbilder sich befindet, einer Schreibtafel gleich, auf welche zwar etwas geschrieben werden kann, vor Eingreifen des thätigen Verstandes aber in Wirklichkeit nichts geschrieben steht. Intellectus agens est principale agens, quod agit rerum similitudines in intellectu possibili; phantasmata autem, quae a rebus exterioribus accipiuntur, sunt quasi agentia instrumentalia. Intellectus enim possibilis comparatur ad res, quarum notitiam recipit, sicut patiens, quod cooperatur agenti (Quodlibet, VIII. 2, 3).

Das wahre Object des Verstandes ist daher das vom Individuellen Abstrahirte, Allgemeine, welches das Wesen der Dinge bezeichnet. Objectum intellectus est ipsa rei essentia, quamvis rei essentiam cognoscat per eius similitudinem sicut per medium cognoscendi, non sicut per objectum, in quod primo fertur eius visio (qq. de veritate q. 10, a. 4, ad 1). Dabei ist jenes zu betonen, dass Thomas mit vollem Bewusstsein, wie Aristoteles, an

[3]) Zu unterscheiden vom „Phantasievermögen" in der modernen Apperceptionspsychologie.

der objectiven Erkenntniss festhält, indem nach ihm die intentionale, psychische Inexistenz intendit, hinzielt auf das Object extra intelligentem (τὸ ἔξω ὄν).

Doch ist sich Thomas trotz dieses seinen objectiven Erkenntnissprincipes oder seines „naiven“ Realismus, wie man das heutzutage zu benennen pflegt, völlig darüber klar, dass nur die innere Wahrnehmung ganz untrüglich ist: er sagt in der theologischen Summa I. q. 17 a. 2 ausdrücklich: non dicipimur in iudicio, quod iudicamus, nos sentire aliquid; . . . fallimur per sensum circa rem, non circa ipsum sentire.

Weil auch nach Thomas der Verstand auf die leiblichen Organe angewiesen ist, so wundert es uns nicht, wenn unser Philosoph lange vor Aufblühen der modernen Naturwissenschaften im Commentar zum II. Buche Posteriorum l. 20 explicite mit Aristoteles hervorhebt, dass sogar zur evidenten Erkenntniss der ersten Principien der theoretischen und praktischen Disciplinen die Anschauung, inductio singularium (ἐπαγωγή[4]) nothwendig gehört. Und weil uns die Sinne leicht täuschen können, so hat, da ja nur der Verstand einige Principien als in und durch sich evident erkennt, die grösste Sicherheit unter den theoretischen Wissenschaften die Metaphysik als Lehre von den höchsten und allgemeinsten Principien, dann die Mathematik, welche ihre Grössenverhältnisse mit den Axiomen in stricten Zusammenhang zu bringen imstande ist, und schliesslich erst die Physik und die Naturwissenschaften. Die praktischen Disciplinen aber, speciell die Moral, behandeln nicht eine nothwendige (aus den ersten Principien mit Nothwendigkeit sich ergebende), sondern eine contingente Materie. Scientiae morales sunt de contingentibus (s. th. I. q. 86 a. 3), und zwar wegen des freien Willens, wie der Philosoph hinzufügt, was nach seinen Ausführungen heissen will: wegen der schwierig zu überschauenden, complicirten Verwicklung der Willensacte und ihrer Objecte.

---

[4]) Ὁ δὲ συλλογισμὸς ἐκ τῶν καθόλου. Εἰσὶν ἄρα ἀρχαὶ ἐξ ὧν ὁ συλλογισμός, ὧν οὐκ ἔστιν συλλογισμός· ἐπαγωγὴ ἄρα . . . ἡ ἐπαγωγὴ ἀρχή ἐστιν καὶ τοῦ καθόλου. Ἀδύνατον δὲ τὰ καθόλου θεωρῆσαι μὴ δι' ἐπαγωγῆς. (Analyt. post α. c. 18).

Doch wollen wir uns näher besehen, welche Anstrengungen der Aquinate trotzdem macht, um aus der ethischen Disciplin eine nach Möglichkeit der apodiktischen und deductiven nahekommende Wissenschaft, welche aus sicheren Principien sichere Schlüsse zieht, zu machen. —

Der Wille ist bei Thomas eine eigene Potenz der Seele, neben dem Verstande; ihr kommt es zu, alle anderen Seelenkräfte in Bewegung zu setzen und auch sich selbst zu wollen, so wie auch der Intellect sich versteht, über sich reflectirt. Wie allem Natürlichen ein Streben und Sich Bewegen, so kommt auch dem menschlichen Wesen ein Begehren zu; das niedere sinnliche Begehren wird appetitus sensitivus, das höhere geistige appetitus rationalis oder voluntas genannt. Der Wille, voluntas, ist aufs engste mit dem Verstand und der Vernunft verknüpft — voluntas movetur a re apprehensa (in Rom. 14 l. 2), objectum voluntatis est bonum apprehensum (Quodl. III. 27), indem das Begehren erst durch Hinzutreten der höheren Geisteskräfte zum Wollen wird und zwar dadurch, dass die Objecte und Zwecke durch den Verstand dem Willen dargeboten werden.

Wie nun das Object des Verstandes nach Aristoteles und Thomas das Allgemeine, Wesenhafte ist — obiectum proprium intellectus est quidditas rei (τὸ τί ἐστιν), — so ist das Object des Willens wegen der innigen Verknüpfung des Willens mit dem Verstande auch das Allgemeine; der Wille erhält nämlich, wie aus dem Obigen ersichtlich, seine Perfection erst durch den Verstand und die Vernunft; und wie das directe Object des Verstandes das Universale, Commune ist, so kann das Object des vernünftigen, verständigen Begehrens kein anderes als ein universales sein: das Object des Willens heisst aber — das Gute, bonum, da jedes Seiende gut[5]) ist, inwieweit es von einem Willen gewollt wird, und demnach jedes Seiende metaphysisch mit dem Begriff „Gut“ zusammenfällt[6]), welches daher, da jedes Seiende vom göttlichen Willen gewollt wird, ein Transcendens ist.

[5]) Καλῶς ἀπεφήναντο τἀγαθόν, οὗ πάντ᾽ ἐφίεται. Eth. N. α., 1.

[6]) Τἀγαθὸν λέγεται ἰσαχῶς τῷ ὄντι ἐν πάσαις ταῖς κατηγορίαις ὁμώνυμον l. c. 1.

Das „Gewollte" und „Gute" sind äquivalente, der „Wille" und das „Gute" correlative Begriffe; demnach ist das adäquate Object des Willens als dessen Zweck das bonum commune, welches implicite dem Umfange nach alle Güter umfasst, weshalb es beatitudo (εὐδαιμονία) = status omnium bonorum congregatione perfectus (nach Boëtius), das höchste Gut[7]) genannt wird.

Allein factisch strebt der Wille Einzelgüter an: operationes et motus in particularibus sunt; jedoch dies auch nur, insoweit sie an einem absoluten Gut, an dem Guten als solchen theilnehmen und dem Wollenden convenient sind: appetitus intellectivus, etsi feratur in res, quae sunt extra animam, singulares, fertur tamen in eas secundum aliquam rationem universalem, sicut cum appetit aliquid, quia bonum est (s. th. I. q. 80, a 2, ad 2), Und wenn die Vernunft dem Willen Einzelgüter darbietet, so thut sie das nur insoferne, als diese zum Endzwecke hinführen, am absoluten Gut participiren; die auf das Besondere gerichtete praktische Vernunft, ratio practica particularis. hat ihren Grund in jener auf das Universelle gerichteten ratio practica universalis; diese veranlasst den Willen zum activen Streben als fortwährend dauernde, dem Wesen des Willens entsprechende causa prima et quiescens, jene als causa proxima et quodammodo motui applicata.

Den habitus jener allgemeinen, durch sich selbst einleuchtenden praktischen Principien. (habitus primorum principiorum operabilium) nennt Thomas synteresis (= Bewachung, nach N. T.) Die Synteresis entspricht analog dem oben genannten intellectus primorum principiorum speculabilium (νοῦς τῶν ἀρχῶν).

Diese Zusammenstellung der theoretischen, von denen wir darum schon gesprochen, und praktischen Axiome erscheint uns für das Verständniss der Principien der thomistischen Moral so wichtig, dass wir auf einige Stellen unseres Autors hier besonders verweisen.

In II. Sententiarum dist. 24, q. 2 a 3[8]) sagt Thomas mit

---

[7]) „Deus est bonum universale" (I. II. q. 9. a 6) ist ein bemerkenswerter Satz der theol. Summa.

[8]) Sicut est de motu rerum naturalium, quod omnis motus ab immobili movente procedit, ut dicit Augustinus VIII. super Genes. (c. XXVI.) et

Aristoteles und Augustin kurz Folgendes: Jedes Bewegliche hat einen Beweger zur Voraussetzung; die Vernunftthätigkeit ist etwas Bewegliches und Wechselndes, wie dies beim Schliessen ersichtlich wird, und muss daher von etwas Unbeweglichem, Sicherem ausgehen, und das ist der habitus der durch sich selbst, durch die Betrachtung der zugrundeliegenden Begriffe evidenten Axiome; ähnlich ist aber auch die Thätigkeit der praktischen Vernunft aus gewissen, durch sich selbst einleuchtenden Principien abzuleiten, wie z. B. dass das Böse nicht zu thun, dass den Geboten Gottes zu gehorchen sei etc., und der habitus dieser Principien ist die Synteresis, welche „unserem Geiste vermöge des Lichtes des thätigen Verstandes selbst auf eine Art angeboren ist.“.

An einer anderen Stelle (II. Sentent. dist. 39, q. 3, a 2 [9]) lesen wir etwa Folgendes: Die ersten praktischen Principien sind durch sich selbst einleuchtend und betreffs derselben kann man nicht irren, ähnlich wie in den apodiktischen Wissenschaften die Axiome selbstverständlich sind. Wie aber in diesen Wissenschaften die Schlussfolgerungen aus den allgemeinsten Principien nur ver-

Philosophus probat in VII. Physic. (a text. 1. usq. ad IX.) et VIII. (a textu XXI usque ad XLV) et omne dissimiliter se habens ab uno eodemque modo se habente, ita etiam oportet quod sit in processu rationis: cum enim ratio varietatem quandam habeat et quodammodo mobilis sit, secundum quod principia in conclusiones deducit et in conferendo frequenter decipiatur, oportet, quod omnis ratio ab aliqua cognitione procedat, quae uniformitatem et quietem quandam habeat, quod non fit per discursum investigationis, sed subito intellectui offertur: sicut enim ratio in speculativis deducitur ab aliquibus principiis per se notis, quorum habitus intellectus dicitur, ita etiam oportet, quod ratio practica ab aliquibus principiis per se notis deducatur, ut quod est malum non esse faciendum, praeceptis Dei oboediendum esse et sic de aliis, et horum quidem habitus est synteresis. Unde dico, quod synteresis a ratione practica distinguitur non quidem per substantiam potentiae, sed per habitum, qui est quodammodo innatus menti nostrae ex ipso lumine intellectus agentis, sicut et habitus principiorum speculativorum, ut omne totum est maius sua parte et huiusmodi: licet in determinationem cognitionis eorum sensu et memoria indigeamus, ut in II. Poster. (cap. ult.) dicitur. Et ideo statim cognitis terminis cognoscuntur ut in I. Poster. (c. I.) dicitur. Et ideo dico, quod synteresis vel habitum tantum nominat, vel potentiam saltem subjectam habitui sic nobis innato.

[9]) Prima principia, quibus ratio dirigitur in agendis, sunt per se nota; et circa ea non contingit errare, sicut nec contingit errare ipsum demonstrantem

mittels der speciellen Principien geschehen, die allerdings die Kraft der ersten Principien (des Satzes der Identität, des Widerspruches, des ausgeschlossenen Dritten) in sich enthalten, so vollzieht auch die praktische Vernunft im Gebiete des ethischen Handelns gewisse Erwägungen und Syllogismen zur Auffindung dessen, was in einem ganz bestimmten Falle gut und daher zu thun sei; solche specielle Principien sind nun nicht ohneweiters durch sich selbst als wahr einleuchtend, wie die allgemeinen, weil die discursive Vernunft bei diesen besonderen Untersuchungen leicht einer Täuschung unterliegt, und darum kann man betreffs dieser Principien irren.

Wir sehen da deutlich, wie tief unser Philosoph gedacht, wie er damit rang, die Moral zu einer apodiktisch-deductiven Wissenschaft zu machen; und weil die Sätze solcher im peripatetisch-thomistischen Sinne einzig vollkommenen Wissenschaft durch Syllogismen nothwendig mit den evidenten Axiomen als ihren primären Grundsätzen verbunden sind, so will er auch in der Ethik, in den Aussagen der befehlenden praktischen Vernunft, die angiebt, was man thun soll, das heisst, was die besten Mittel zum Endzwecke seien, Schlüsse aufstellen, die den nothwendigen Zusammenhang mit den evidenten praktischen Axiomen bilden.

---

circa principia prima. Haec autem principia agendorum naturaliter cognita ad synteresim pertinent, sicut Deo esse oboediendum, et similia. Sicut autem in scientiis demonstrativis a principiis communibus non deducuntur conclusiones nisi mediantibus principiis propriis et determinatis ad genus illud, virtutem primorum principiorum continentibus, ita in operabilibus, in quibus ratio deliberans syllogismo quodam utitur ad inveniendum, quid bonum sit ut patet ex III. de Anima (text. LVII.), ex principiis communibus in conclusionem huius operis determinati venit mediantibus quibusdam principiis propriis et determinatis. Haec autem propria principia non sunt per se nota naturaliter, sicut principia communia, sed innotescunt vel per inquisitionem rationis, vel per assensum fidei. Et quia non omnium est fides, ut dicitur II. Thess. 3, iterum, quia ratio conferens quandoque decipitur, ideo circa ista principia contingit errare, sicut haereticus errat in hoc, quod credit, omne iuramentum esse illicitum. Et haec principia determinata pertinent ad rationem superiorem vel inferiorem: veritas autem conclusionis dependet ex utrisque principiis: et ideo cum conscientia sit quaedam conclusio sententians, quid bonum sit fieri vel dimitti . . . contingit in conscientia errorem esse propter hoc quod ratio decipitur in principiis appropriatis.

Von den ersten praktischen Principien herab werden also die Schlüsse deductiv folgendermassen abgeleitet[10]): Den **Obersatz** bilden die evidenten praktischen ersten Principien, welche von der Synteresis geliefert werden, wie z. B: „Das Gute und die Glückseligkeit (beatitudo) wird angestrebt". was in Rücksicht auf das Bewegende und Beherrschende des Willens in die Formel umgewandelt wird: „Das Gute ist anzustreben, — muss, soll angestrebt werden" (bonum est appetendum), oder: „Das Böse ist zu meiden" etc. (malum est vitandum).

[10]) Vgl. in II. Sentent dist. 24 q. 2. a 4: Sciendum est igitur, quod, sicut in VI. Ethic. (c. 8) Philosophus dicit, ratio in eligendis et fugiendis quibusdam syllogismis utitur. In syllogismo autem est triplex consideratio, secundum tres propositiones, ex quarum duabus tertia concluditur. Ita etiam contingit in proposito, dum ratio in operandis ex universalibus principiis circa particularia iudicium assumit. Et quia universalia principia iuris ad synteresim pertinent, rationes autem magis appropriatae ad opus pertinent ad habitus, quibus ratio superior et inferior distinguuntur, synteresis in hoc syllogismo quasi maiorem ministrat, cuius consideratio est actus synteresis; sed minorem ministrat ratio superior vel inferior, et eius consideratio est ipsius actus; sed consideratio conclusionis elicitae est consideratio conscientiae. Verbi gratia, synteresis hanc proponit:

Omne malum est vitandum.

Ratio superior haec assumit:

Adulterium est malum, quia lege Dei prohibitum: sive ratio inferior assumeret illam, quia ei est malum, quia iniustum sive inhonestum.

Conclusio autem quae est:

Adulterium hoc esse vitandum,

ad conscientiam pertinet, indifferenter, sive sit de praesenti vel de praeterito vel futuro: quia conscientia et factis remurmurat et faciendis contradicit. Et inde dicitur conscientia, quasi cum alio scientia, quia scientia universalis ad actum particularem applicatur: vel etiam quia per eam aliquis sibi conscius est eorum, quae fecit vel facere intendit: et propter hoc etiam dicitur sententia vel dictamen rationis: et propter hoc etiam contingit conscientiam errare, non propter synteresis errorem, sed propter errorem rationis, sicut patet in haeretico, cui dictat conscientia, quod prius permittat se comburi, quam iuret, quia ratio superior perversa est in hoc quod credit, iuramentum simpliciter esse prohibitum. Et secundum hunc modum patet, qualiter differant synteresis, lex naturalis et conscientia: quia lex naturalis nominat ipsa universalia principia iuris: synteresis vero nominat habitum eorum, seu potentiam cum habitu; conscientia vero nominat applicationem quandam legis naturalis ad aliquid faciendum per modum conclusionis cuiusdam.

Den Untersatz, das ist die speciellen und determinirten Principien für bestimmte Handlungen bietet die vergleichende Vernunft und discursive Erkenntniss (consilium), wobei jene electio (Wahl), die das Wesen der Willensfreiheit ausmacht, eine grosse Rolle spielt und Irrthümer leicht unterlaufen, indem jene von der Synteresis ausgesprochenen, durchaus allgemeinen Wahrheiten auf das Einzelne vermöge der Mangelhaftigkeit der überlegenden Vernunft und der Uebermacht der Sinne oft nicht richtig angewendet werden.

Die Folgerung für hic et nunc zieht das Gewissen, (welches Thomas definirt: conscientia est applicatio notitiae ad actum), also: das muss gethan, jenes geflohen werden. Das Gewissen wendet demnach die allgemeinen Principien auf die besonderen Fälle an, und sein Ausspruch erscheint sofort als ein von der Vernunft ausgehender Befehl.

Das „Müssen", „Sollen", die Norm scheint nach Thomas, solange er im Gebiete des rein Vernunftgemässen bleibt und nicht in das des Glaubens hinübertritt, nichts Anderes zu sein als Ausfluss des Ueberwiegens und der Uebermacht des allgemeinen Wohles gegenüber dem Privatwohl, eventuell des Wohlwollens des ethisch gebildeten Gesetzgebers gegenüber der, wie natürlich, ethisch ungebildeten breiten Masse. Für den ethisch Vollkommenen kann es kein äusserlich zwingendes „Müssen" geben; er will aus sich selbst das Einzelgut nothwendig in der Weise, in welcher er den nothwendigen Zusammenhang desselben mit dem höchsten Gute, mit der Glückseligkeit als dem Endzwecke erkennt.

Nun sagt aber Thomas: circa ista (particularia) principia contingit errare. Ferner sagt er zum II. B. Eth. N. c. 1: „Da nicht im Allgemeinen, sondern im Besonderen gehandelt wird, so ist die Handlung mehr in Rücksicht auf das Einzelne als auf das Allgemeine zu beurtheilen". Natürlich; das Allgemeine ist doch in gewisser Art unbestimmt und confuse; obwohl es das Specielle nicht ausschliesst, so hat es dasselbe doch nicht explicite in sich; und wie nützlich auch das allgemeine Denken, durch welches Wissenschaften möglich sind, ist, und wie sehr es auch als Beweis der Einfachheit und Immaterialität des Geistes erscheint,

so sind die Menschen doch Wesen, zusammengesetzt aus Materie und Form, wobei noch das sinnliche Moment auch nach Thomas im irdischen Leben vorherrscht. Die Ethik soll sich aber auf das ganze Leben, nicht lediglich auf ein metaphysisches, abstractes Denken erstrecken, ja, die Ethik soll eben im Einzelnen unsere Handlungen, die actus imperatos bestimmen: infolge dessen kann Thomas nicht übersehen, dass es hier auf das Specielle ankommt, wie es sich ähnlich bei den der Metaphysik untergeordneten Wissenschaften um specielle Wahrheiten handelt, die den Axiomen unterstellt und von ihnen durchwebt sind.

Nun, wie steht es mit diesen Einzelgütern und demnach mit speciellen ethischen Normen?

Wir citirten schon eine Stelle, nach welcher die Moralwissenschaft von Contingentem handelt; daraus folgt, dass die Moral nicht im strengen, von Aristoteles und Thomas verstandenen, sondern nur in einem weiteren Sinne Wissenschaft genannt werden kann, wie eben zur Wissenschaft auch eine Rede gehört, in welcher nicht apodiktische, durch innig nothwendigen Zusammenhang mit einander verbundene Schlüsse, sondern durch Redensarten verblümte und auf das Gemüth hinzielende Sätze einer nur wahrscheinlichen, probablen Sicherheit ausgeführt werden.

Soll das wirklich die Meinung Thomas' sein?

Summa theol. I. q. 83. a. 1 sagt er gerade bei der Frage, ob der Mensch einen freien Willen habe, Folgendes:

„Der Mensch handelt nach seinem Urtheilsvermögen, weil er durch seine Erkenntnisskraft entscheidet, ob etwas zu meiden oder zu erreichen sei. Allein weil ein solches Urtheil bei der Einzelhandlung nicht aus dem natürlichen Antriebe, sondern aus einer Zusammenstellung der Vernunft hervorgeht, darum handelt er nach freiem Urtheile, da er nach verschiedenen Seiten sich neigen kann; ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita, ut patet in dialecticis syllogismis et rhetoricis persuasionibus: particularia autem operabilia sunt quaedam contingentia et ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se habet et non est determinatum ad unum. Und darum ist es noth-

wendig, dass der Mensch einen freien Willen habe schon deswegen, weil er vernünftig ist" — das heisst: weil die unvollkommene Vernunft über die möglichen Zusammenhänge der Einzelgüter mit dem höchsten Gute hin und her überlegen muss, was ein vollendeter[11]) Geist nicht zu thun brauchte, der diesen Zusammenhang klar sähe.

Hiermit ist auch die Willensfreiheit als Wahlfreiheit bezeichnet, und zwar so, dass die Wahl in dieser durch die Vernunft geschehenden Bestimmung des Verhältnisses der Einzelgüter zum höchsten Gut wesentlich besteht.

Dass Thomas der Ansicht ist, dass die speciellen ethischen Sätze und Normen nicht die apodiktische, sondern nur eine wahrscheinliche, probable Sicherheit besitzen, ist durch das Angeführte gezeigt. —

Ueber die moralwissenschaftliche Sicherheit drückt sich Thomas unzweideutig aus, wenn er sagt: Certitudo non est similiter quaerenda in omni materia: in actibus enim humanis . . . non potest haberi certitudo demonstrativa, eo quod sunt circa contingentia et variabilia, et ideo sufficit probabilis certitudo (s. th. II. II. q. 70, a. 2 c.).

Auch macht Thomas im Commentar zur Eth. N. l. 3 die Bemerkung: Ad hominem disciplinatum bene instructum pertinet, ut tantum certitudinis quaerat, quantum natura rei patitur.

Schliesslich seien noch einige hieher bezügliche Stellen aus Thomas erwähnt, die Jhering, der an unserem Philosophen viel Gefallen gefunden, in seinem „Zweck im Recht" [12]) citirt:

Firmiter nihil constat per rationem practicam nisi per ordinationem ad ultimum finem, qui est bonum commune.

In speculativis est eadem veritas apud omnes, in operativis autem non est eadem veritas vel rectitudo practica apud omnes.

Ratio humana mutabilis est et imperfecta, et ideo eius lex mutabilis est. Humanae rationi naturale videtur, ut gradatim ab imperfecto ad perfectum veniat.

---

[11]) Ubi non est defectus in apprehendendo et conferendo, non potest esse voluntas mali in his, quae sunt ad finem (qq. de veritate q. 22, a. 6).

[12]) II 2., S. 161.

Finis humanae legis utilitas hominum. — —

Thomas ist zu einer apodiktischen Moralwissenschaft nicht gelangt: allein er hat sich redlich bemüht, Grundlagen aufzustellen, auf denen eine möglichst vollkommene Wissenschaft der dialektischen Sicherheit aufzubauen wäre.

Wie würde dieser Aufbau im Geiste des Aquinaten aufzuführen sein?

Es müssten im Einzelnen die vorzüglichsten Güter bezeichnet werden. welche das Glück des Menschen ausmachen. Zu dem Zwecke bedarf es einer gründlichen Kenntniss der menschlichen Natur, insbesondere der seelischen Kräfte. Die Vervollkommnung und Förderung der verschiedensten Fähigkeiten, die Vollkraft vor allem der geistigen Vollendung, der Vollgenuss allseitiger Energie, das ist des Menschen Endziel: da aber die höchste Potenz der Verstand ist, und der Verstand durch das Object seines Betrachtens geadelt wird — ἡ ψυχή πως πάντα — so wäre die Erhebung der Seele zu Gott, die Contemplation über Gott und seine Herrlichkeit dieses Endziel. welches hienieden allerdings nicht mit ungetrübter Freude erreicht werden kann, sondern erst im Jenseits durch die Gnade des Allerhalters erreicht werden dürfte.

XI.

Zu Kleanthes Frgm. 91. Pears.

Von

Karl Praechter in Bern.

Dyroff, Die Ethik der alten Stoa S. 186 bespricht die Ausdrücke Zenons und seiner Anhänger für das Gute und Schlechte. Er bemerkt, dass für letztere neben φαῦλοι auch πονηροί und κακοί vorkomme, „letzteres besonders auffallend bei Kleanthes im Zeushymnus und fr. 91, 4, wo φαῦλος im Verse gut möglich wäre. Vielleicht ist Herakleitos mit von Einfluss gewesen, an dessen Schilderung der Menge die der Schlechten im Hymnus lebhaft anklingt“. Eine ähnliche Erklärung ergiebt sich auch für das κακός an der zweiten Stelle. Die beiden letzten Verse des Fragmentes sind nämlich — was noch nicht bemerkt zu sein scheint — offenbar mit beabsichtigtem Anklang an Eurip. Hecub. 346 f. gedichtet. Man vergleiche

Eurip.	Kleanth.
ὡς ἕψομαί γε τοῦ τ' ἀναγκαίου χάριν	ὡς ἕψομαί γ' ἄοκνος.
θανεῖν τε χρῄζουσ'· εἰ δὲ μὴ βουλήσομαι,	ἢν δὲ μὴ θέλω,
κακὴ φανοῦμαι καὶ φιλόψυχος γυνή.	κακὸς γενόμενος οὐδὲν ἧττον ἕψομαι.

Die Uebereinstimmung ist gewiss keine zufällige. Bei der ungeheuren Popularität des Euripides lag es schon an und für

sich nahe genug, solche Anklänge zu suchen, und die Art, wie sich die Stoa umdeutend und ummodelnd mit der klassischen poetischen Litteratur der Griechen befasste, konnte zu einem solchen Nachdichten noch besonders aneifern. Aus dem Nachlasse des Kleanthes wären noch die Fragmente 55 und 111 anzuführen, wo der Sachverhalt allerdings insofern ein anderer ist, als durch die Umformung im einen Falle ein Beleg für ein physikalisches Dogma, im andern eine ethische παραδιόρθωσις der betreffenden Dichterstelle gewonnen wird (vgl. auch fr. 54 P.) Doch ist von einer solchen Umänderung bis zu einer spielenden Nachdichtung wie an unserer Stelle kein so sehr weiter Schritt. Vielleicht wird es mit der Zeit gelingen, auch für andere poetische Fragmente des Kleanthes, wie etwa Frgm. 84, 95, 101 Vorbilder innerhalb der klassischen Dichtung nachzuweisen.

XII.

La Théorie du πνεῦμα chez Aristote.

Par

G. L. Duprat, Docteur ès lettres.

I. Pneuma, corps et âme.

Les Pythagoriciens et Platon avaient donné à la doctrine orphique de l'immortalité des âmes et de leur chute son complément philosophique en séparant nettement l'âme du corps, en les opposant l'un à l'autre et en les juxtaaposant ensuite dans le même être, sans s'inquiéter, autant peut être qu'il convenait, de leur mode d'union et de leur harmonie Aristote, disciple de Platon beaucoup plus qu'il n'eût voulu le paraître, était cependant assez éloigné du mysticisme, assez enclin au naturalisme, pour voir toute la valeur de l'objection d'Empédocle qu'il a lui-même reproduite dans le 1er livre du De anima; „Si l'âme n'est pas le λόγος du mélange corporel pourquoi disparaît-elle en même temps que le rapport constitutif de la chair ou de toute autre partie [de l'animal[1])?“ L'harmonie des parties du corps, si elle n'est pas l'âme, n'est-elle donc pas quelque chose d'essentiel á l'existence de l'âme; et cette harmonie ne résulte-t-elle pas d'une sorte de principe vitale corporel sans doute, mais le plus proche possible de l'immaterialité?

M. Boutroux[2]) a indiqué avec raison l'existence de ce principe

[1]) De anima I. 4. 408a. 2f.

[2]) Article Aristote, Gde Encyclopédie p. 944 du Te Ier

chez Aristote: „La matière immédiate de l'âme est le πνεῦμα, principe de la chaleur vitale, corps voisin de l'éther avec lequel l'âme se transmet dans la semence du père à l'enfant. Le siége principal de cette chaleur est l'organe central, lequel, chez les animaux qui ont du sang, est le cœur".

Le mot πνεῦμα a dans l'antiquité grecque diverses significations qui rendent ambigus bien des textes de philosophes anté-socratiques et même des textes aristotéliciens: il signifie vent, souffle de la respiration, et aussi souffle vital. Aristote nous le dit dans le De Cœlo[3]): λέγεται δὲ καὶ ἑτέρος πνεῦμα ἥ τε ἐν φυτοῖς καὶ διὰ ζώοις καὶ διά πάντων διήκουσα εμψυχός τε καί γόνιμος οὐσία. C'est une sorte de „quintessence" physique, de corps plus léger, plus mobile, plus actif que tous les autres corps[4]). Il est constitué, dit le De Generatione animalium[5]) par „une substance naturelle qui est l'analogue de celle de astres". Or le de mundo[6]) nous indique la nature de la substance des astres: on la nomme éther „parce qu'elle court toujours, animée d'un mouvement circulaire, élément différent des quatre autres, sans mélange et divin". Grâce á sa nature purement éthérée le premier ciel est doué d'un mouvement éternel: ce qui en fait l'être animé le plus parfait de toute la nature, le plus proche de la divinité[7]). Ainsi que Platon, Aristote considère les animaux terrestres comme des êtres inférieurs, quant á l'âme et á l'intelligence, aux corps célestes, aux astres; et c'est vraisemblablement de l'âme du monde qu'il fait venir la partie la plus divine de l'âme humaine, cet „intellect qui seul peut s'introduire du dehors" (λείπεται δὲ τὸν Νοῦν μόνον θύραθεν 'επεισίεναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον[8])). Sans doute beaucoup de commentateurs de la psychologie d'Aristote ou bien voient dans l'intellect agent une émanation directe de la divinité même, ou bien prétendent que Dieu est le seul intellect agent. Mais ils ne nous semblent pas tenir assez compte de cet intermédiaire formellement reconnu

[3]) De Cœlo. 4. 394. P. 9.
[4]) Météorologiques. B. 8. 36 5 b 34.
[5]) De Gen. anim. B. 3. 736b—737a 1.
[6]) De mundo 392a 5—9.
[7]) Métaph. Λ. 1072b sqq.
[8]) De animal. gener. B. 3. 736b27.

pas Aristote, entre Dieu et le reste de la nature, qu'est le premier ciel éternel. Puisque ce ciel est animé et immortel, puisqu'il embrasse tous les êtres de la nature, n'est-il pas naturel que les animaux en tirent le principe de leur existence et que les hommes tiennent de lui la partie immortelle de leur âme. Tandis que d'après Platon l'âme humaine devait remonter au séjour astral qui avait été le sien jadis, devait s'efforcer de parvenir au septième cercle dont parle le Timée, celui du Même, afin de retourner à la contemplation des Idées; — d'après Aristote c'est de ce cercle dernier, du premier ciel, que vient à l'âme humaine le pouvoir de connaître les Formes intelligibles. Et le véhicule de cet intellect, c'est précisément le πνεῦμα. Car il y a une première distinction à faire entre le πνεῦμα venu du dehors (χωριστὸν σώματος, ὅσοις ἐμπεριλαμβάνεται τὸ θεῖον [τοιοῦτος δ' ἐστὶν ὁ καλούμενος νοῦς]) et le πνεῦμα σύμφυτον, αχώριστον [9]). Le premier est beaucoup plus pur; dans le second on peut distinguer autant de variétés qu'il y a de degrés de perfection dans les âmes (ὡς δὲ διαφέρωσι τιμιότητί αἱ ψυχαὶ καὶ ἀτιμίᾳ ἀλλήλων, οὕτω καὶ ἡ τοιαύτη διαφέρει φύσις) [10]). Le premier est séparable du corps humain, et c'est pourquoi à la mort de l'homme, il s'en retire, sans périr avec lui; le second périt sans doute avec l'organisation corporelle. Mais en définitive, sans πνεῦμα, il n'y aurait pas plus d'âme intelligente que d'âme sensitive et d'âme végétative. Il n'y aurait pas même de génération, car pour qu'il y ait génération, il faut que le sperme soit vivant, soit animé et chaud [11]).

Le πνεῦμα répand dans tout le corps une chaleur naturelle également nécessaire aux fonctions du corps et à celles de l'âme, et qui est pour les animaux ce que la chaleur du soleil est pour les plantes. Car „il est évident que ce n'est pas le feu ou quelque chose dérivé du feu qui est le principe de la chaleur naturelle des animaux“ [12]). Or le siège principal de cette chaleur est le coeur. On sait quel rôle prépondérant joue le coeur dans toute la phy-

9) De animal. gen. B. 3. 737a 9—11.
10) Ibid. 736b31.
11) Ibid. 736a35.
12) Ibid. 737a5.

siologie aristotélicienne: le cerveau n'est qu'un organe de transmission qui en refroidissant le sang l'épure; et c'est précisément parce qu'il est froid qu'il n'est pas un organe essentiel de la vie. Le cœur au contraire, parce qu'il est chaud, parce qu'il est le centre d'où le πνεῦμα peut rayonner partout, est l'organe vital par excellence: les animaux inférieurs qui n'en ont pas possèdent au moins quelque chose d'analogue[13]). „La doctrine cardiaque, dit Pouchet[14]), est la propre doctrine du Stagyrite“; mais il affirme à tort que c'est seulement plus tard que l'on fera jouer au πνεῦμα un rôle capital en physiologie.“ La doctrine cardiaque est chez Aristote inséparable de celle du πνεῦμα: le souffle vital s'ajoute au sang comme au sperme, et il est d'autant plus actif que le sang est plus pur, que le mélange des parties du sang est plus complet, que la coction et l'assimilation des aliments est plus parfaite.

Il est vrai qu'il est d'abord la cause de cette coction et de cette assimilation: Empédocle a donc eu raison de les attribuer à une sorte de chaleur; mais celle ci n'est que l'instrument de l'âme nutritive. De même, le πνεῦμα (qui est dans le sperme τὸ καλούμενον θερμόν ὅπερ ποιεῖ γόνιμα εἶναι τὰ σπέρματα)[15]), n'est qu'un instrument de l'âme générative, constituée elle-même essentiellement par l'appétition du divin et de l'immortalité[16]). Il sert à faire passer de la puissance, que représente toute matière, à l'acte, que toute idée représente; mais il n'est qu'une cause auxiliaire (συναίτιον, οὐχ ἁπλῶς αἴτιον)[17]).

Le rôle du πνεῦμα dans la sensation est considérable à cause des rapports de tous les organes sensoriels et du **sensorium commune** avec le sang pneumatisé. Sans doute „le sang ne possède pas le pouvoir de sentir“[18]); mais il est „la cause de beaucoup de faits se rapportant étroitement à la sensation“[19]). Car il reçoit

[13]) Voir le De somno — 455 a 27.
[14]) Revue Philosophique 1885.
[15]) De animal. gener. 736 b 35.
[16]) De anima 415 b 8.
[17]) H. De plantis II. 822 a 15; De anima II. 4. 416 a 14. Histor. anim. III. 19. 19. 5. 21 a 6.
[18]) De part. animal. II. 4. 651 a 12.

du cœur la chaleur naturelle, le πνεῦμα, qui varie ensuite avec les diverses parties du corps[20]); et „sa chaleur rend les sensations plus énergiques“[21]). En outre le cœur est le siège du sens commun dont Aristote établit à la fois et la nécessité et l'intime union avec les autres sens. Ne faut-il pas une fonction psychique par laquelle on voie que l'on voit, on sente que l'on sent? Mais ce nouveau sens n'en entrainera-t-il pas un autre et ainsi de suite à l'infini? et d'ailleurs les faits ne montrent-ils pas que la vue a le sentiment qu'elle voit et l'ouïe le sentiment qu'elle entend? C'est donc qu'il y a „une puissance commune qui accompagne toutes les sensations par laquelle on sent qu'on voit et qu'on entend“[22]) et qui nous fait connaître, en outre les „sensibles communs“ tels que la grandeur. la figure et le mouvement[23]).

A un tel sens unique. quoique répandu dans tous les autres, il faut un instrument immédiat capable de se répandre avec le sang dans tous les organes sensoriels tout en restant toujours rattaché au centre unique qui est le coeur: c'est le πνεῦμα que l'on trouve même chez les animaux qui ne respirent pas (τὸ σύμφυτον πνεῦμα τοῦ σώματος . . τοῦτο δ' ὑπάρχει φύσει πᾶσι καὶ οὐ θύραθεν ἐπείσακτόν ἐστιν[24]). Il est un en acte, multiple en puissance comme le sens commun, et comme aussi, suivant une comparaison aristotélicienne, le point qui peut se trouver à l'intersection d'une multitude de lignes. Il fait l'unité synthétique de l'organisme sentant comme le sens commun fait l'unité synthétique de l'âme sensitive.

Quand le sang est moins pur, chargé des matériaux de la nutrition qui viennent d'être assimilés, le πνεῦμα est comme engourdi et le sommeil vient. Comme la sensation, qui caractérise l'etat de veille, le sommeil est un fait qui n'est propre ni à l'âme, ni au corps, mais qui leur est commun[25]). Mais c'est

---

20) De animal. gener. II. 3. 741 b 37.

21) De partib. animal. II. 65 6 b 5.

22) De somno 456 b 10. De anima III. 2. 426 b—427 a. De memoria I. 45 o a 20.

23) De sensu II. 442 a 27—P 4. De somno II. 58 b 5 Eth. Nic. VI. 9. 1112 a 27.

24) De partib. animal. II. 16. 659 b 18.

25) De somno 45 4 a 7, 455 a 25 sqq.

surtout une affection du πρῶτον αἰσθητικὸν, de „la partie commune aux différents sens“[26]) ou du sens fondamental (celui qui existe nécessairement chez tous les animaux: le toucher)[27]). Le sommeil n'étant rien de plus que la suspension de l'activité sensorielle par suite des entraves mises à l'action du πνεῦμα on peut en conclure que toute activité sensorielle est non seulement un „mouvement de l' âme par l'intermédiaire du corps“ κίνησίς τις διὰ τοῦ σώματος τῆς ψυχῆς[28]), mais encore un mouvement du πνεῦμα, et tout d'abord dans le cœur, ἐν τῷ πρώτῳ αἰσθητηρίῳ[29]).

C'est pourquoi l'imagination, condition du rève aussi bien que du souvenir, s'explique par la reproduction des mouvements sensoriels antérieurs[30]), et a pour condition à son tour un sang plus ou moins pur, selon que les images sont plus ou moins précises. Aristote semble connaitre ce que nous appelons les „images persistantes“, et il suppose que dans les organes des sens les sensations effectuées laissent des résidus[31]), qui engendrent dans le „sensorium commune“ les images proprement dites[32]) lorsque rien ne vient entraver les mouvements prèts à se transmettre, (lorsque, dirions nous, les inhibitions qui empèchent les puissances de passer à l'acte sont levées).

Or le principe de tous les mouvements corporels depuis la respiration jusqu'à la sensation et l'imagmation, est après l'âme le πνεῦμα. [33]) Ἐν δὲ τοῖς ἐμψύχοις σώμασι δεῖ τι εἶναι σῶμα τοιοῦτον . . . . Πάντα δὲ φάνεται τὰ ζῷα καὶ ἔχοντα πνεῦμα σύμφυτον καὶ ἰσχύοντα τούτῳ . . . . φαίνεται δέ εὐφυῶς ἔχον πρὸς τὸ κινητικὸν εἶναι καὶ παρέχειν ἰσχύν. Il est à la fois un principe d'attraction et de répulsion, ou mieux de contraction et d'impulsion (ἕλξις καὶ ὦσις): de là vient qu'il peut être cause chez tous les êtres d'accroissement en même temps

26) Ibid. 455 a 19.

27) De somno 455 a 26—27.

28) Ibid. 454 a 9. La sensation est une ἀλλοίωσις (De animo II. 5. 416 b 33).

29) Ibid. 456 a 21.

30) Cf. Phys. Liv VIII. 254 a 29.

31) De anima III. 2. 425 b 25.

32) Cf. De somno. De mem. 450 a 10 (τὸ φάντασμα τῆς κοινῆς αἰσθήσεως πάθος ἐστί).

33) De animal mot. 10. 703 a 4 sqq.

que de „resserrement" des tissus, de liaison étroite entre les parties[34]. C'est lui qui permet à l'âme de ne plus s'occuper du détail des mouvements organiques une fois qu'ils sont bien réglés[35]): c'est lui qui domine l'harmonie corporelle et pourvoit à tous les mouvements réguliers de la nutrition, de la sensation et de l'imagination. C'est donc à certains égards un substitut de l'âme.

Son rôle dans l'intellection est nécessairement très restreint: cependant s'il est vrai que tout acte d'intellection suppose de l'imagination. (οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή)[36]) l'entendement humain ne saurait s'exercer sans que le πνεῦμα détermine dans le corps des mouvements convenables et n'éveille des images appropriées, des visions plus ou moins concrètes, par une sorte de mécanisme physiologique.

Nous n'insisterons pas davantage sur le rôle du πνεῦμα dans la psychologie d'Aristote. On voit son importance. Mais on peut se demander si cet agent corporel (τι σῶμα τοιοῦτον) quoique le plus incorporel de tous, n'est pas, (sauf bien entendu celui qui vient à l'homme du dehors et qui sert de véhicule à l'intellect), comme un produit de l'activité organique, une efflorescence de la vie animale. C'est là une conception plutôt „évolutionniste" qui semble étrangère à Aristote. Ce philosophe ne fait jamais dériver le supérieur de l'inférieur. Or nous venons de voir que le πνεῦμα est chargé de maintenir et utiliser l'harmonie des éléments corporels en lieu et place de l'âme: il ne saurait dériver de ce qu'il gouverne.

Le „De Spiritu" dont l'origine est suspecte (car il n'est jamais cité dans les autres écrits vraiment aristotéliciens) montre combien il est difficile d'expliquer la naissance et la croissance du πνεῦμα. „Le πνεῦμα est un corps et tout corps se nourrit d'un autre corps"[37]). Mais il est absurde qu'un corps plus pur naisse d'un corps moins pur et lui doive sa croissance, le πνεῦμα ne peut donc provenir de la nourriture: καθαρώτερον γὰρ ὃ τῇ ψυχῇ

[34]) Ibid. 703 a 20 sqq.
[35]) Ibid. 703 a 341 sqq.
[36]) De an. III. 7. 431 a 17.
[37]) De spiritu 481 a 9.

συμφυές[38]). Il est donc seulement possible que sa persistance et sa croissance même soient dues à la respiration (ou à son analogue, chez les animaux qui ne respirent pas): l'air venant du dehors est soumis à une sorte de coction par le πνεῦμα lui-même qui ainsi se le rend assimilable. Il faut donc supposer un πνεῦμα inné à l'individu, capable de s'accroître par ses propres soins, en se servant de la chaleur naturelle: c'est un instrument immédiat que l'âme porte avec elle, que la nature répartit différemment dans les diverses parties du corps, augmente ou diminue, avec la plus grande apparence d'intelligence et de raison[39]).

Le πνεῦμα chez Aristote n'est donc pas comme les „esprits animaux" chez Descartes des parties de sang trés subtiles[40]), c'est plutôt cette „chaleur continuelle en notre coeur . . . principe corporel de tous les mouvements de nos membres" dont parle le philosophe français dans son traité des Passions[41]), avec quelque chose de plus „aériforme" comme l'indique le mot même de πνεῦμα.

II.

Rapports de la théorie d'Aristote avec celles de ses devanciers.

L'idée du πνεῦμα est sans doute aussi ancienne que les spéculations sur la nature de l'âme. Aux temps ou la notion de l'immatériel n'était pas encore née, comment ne pas assimiler l'âme à ce qu'il y a de plus subtil dans la nature sensible, au souffle, participant à la fois de la vapeur, de l'air et du feu? Les Hindous et les Hébreux nous montrent sur ce point une même tendance. Le „neschamah" biblique est le souffle divin qui anime le corps de tous les animaux et même des plantes; qui, répandu partout, est le principe de vie et de mouvement au sein de la matière; qui, enfin, constitue toutes les âmes et permet au Verbe divin de se manifester à un degré plus élevé en quelquesunes d'entre elles

---

38) Ibid. 48 a 17.

39) Cf. De spiritu 9. 485 a-b-486.

40) Descartes. Traité des Passions. art. VIII—XVI.

41) Ibid. art. VIII.

(dans les âmes humaines en qui Dieu introduit la raison par une insufflation spéciale[42]).

L'orphisme qui enseigna à la Grèce le dogme oriental de l'immortalité de l'âme dut professer à son tour un pneumatisme plus ou moins rudimentaire. L'ancien Pythagorisme affirmait que les âmes des mortels sont portées sur les ailes des vents ou sont tenues comme en suspension dans les airs[43]). Héraclite devait avoir de l'âme une conception qui le rapprochait du pneumatisme orphique et pythagoricien. L'âme est pour lui une sorte d'exhalaison chaude et sèche que la trop grande humidité du corps peut rendre incapable de pensées claires et rationnelles: non seulement „elle vient du, dehors, mais il faut, dit Zeller[44]), qu'elle se nourrisse du feu extérieur pour se conserver: hypothèse que devait suggérer le phénomène de la respiration, du moment que l'âme était considérée comme identique à l'air vivifiant. Héraclite admettait donc que la raison ou le calorique nous vient de l'atmosphère en partie par la respiration, en partie par les organes des sens"[45]).

De même qu'Héraclite avait rapproché le feu de l'air pour en faire un πνεῦμα, de même Diogène d'Appollonie rapprocha l'air du feu. Pour lui un air chaud, moins chaud que celui du soleil, mais moins froid que celui de la terre est le principe vital de tous les animaux. Mélangé au sang il embrasse le corps tout entier: s'il vient à manquer dans les veines la mort s'ensuit. Par défaut ou par excès il est cause de toutes les maladies, et il produit le sommeil en se retiraut des parties supérieures du corps. Plus il est pur et sec, plus l'intelligence est grande; celle ci est au contraire obnubilée quand il devient humide. Il est enfin le principe sentant par excellence: sa présence dans les organes sensoriels est indispensable à leur activité; les divers degrés d'intelligence que présentent les animaux viennent des divers degrés de légèreté ou

---

42) Voir Rosenblüth. Der Seelenbegriff in alten Testament (Berner Stud. herausg. von Ludwig Stein, Bd. X. 1898).

43) Cf. Aristote. De anima I. 401, a 17, 407 b 22, 414 a 22.

44) Zeller. Philosophie des Grecs, Trad. Boutroux. T e II. p. 166.

45) Cf. Sextus Empiricus (adv. Math. VII, 127 sqq.).

de lourdeur de leur organisme plus ou moins „pneumatisé“; les divers états de plaisir ou de douleur qu'un même être présente successivement viennent de la plus ou moins grande quantité d'air dans les veines[46]).

On voit par ce rapide exposé combien le pneumatisme était déjà avancé chez Héraclite et Diogène d'Apollonie; assurément Aristote a tenu le plus grand compte des opinions de ce dernier et, selon sa coutume a adopté les plus sensées à son avis. Mais il ne faudrait pas méconnaître pour cela la distance encore considérable qui sépare la théorie „pneumato-cardiaque“ d'Aristote du pneumatisme plus radical de Diogène. Chez ce dernier, l'air est le principe de toutes choses, et c'est la principale raison pour laquelle le πνεῦμα est l'âme même. Pour Aristote l'âme est immatérielle; elle n'est qu'une forme. „l'entéléchie première d'un corps organisé ayant la vie en puissance“[47]). Or qu'est ce qu' avoir la vie en puissance sinon réunir toutes les conditions nécessaires pour passer à la vie en acte dès que l'âme apparaîtra. En fait, on ne conçoit pas un corps simplement organisé, si rudimentaire qu'il soit, antérieur à l'être vivant: toute semence est animée, possède au moins l'âme nutritive. Mais les parties d'un organisme sont composées d'éléments réunis selon certaines proportions. Les homoeomères forment des composés non-homoeomères où apparaît une deuxième sorte de λόγος, d'harmonie. Et ainsi le corps organisé, à proprement parler, est un système harmonique, à proportions définies, qu'une force vitale a pour fonction spéciale de conserver et de développer sous la direction de l'âme. Car comme nous l'avons vu plus haut, la raison d'être du πνεῦμα, dans la doctrine aristotélicienne, c'est le besoin d'un agent spécial pour entretenir dans le corps les mouvements qui en font une harmonie vivante, dans l'état de santé du moins.

D'ou vint à Aristote l'idée de telles fonctions? Nous croyons pouvoir répondre: spécialement d'Empédocle et d'Hippocrate. Em-

[46]) Cf. Aristote. De respiratione. c. 2. — Historia animal. III, 2 — Littré Œuvres d'Hippocrate Introd. pp. 18 et 204. Théophraste, de sensu, 44, 39 et Ps. Plutarque Plac. Philos. IV, 16 et 18, v. 20.

[47]) De anima II. 2.

pédocle a indiqué (et Aristote le rappelle souvent) selon quelles proportions se constituent les éléments du corps organisé; en outre une théorie que Platon et Aristote ont également pris un soin particulier de réfutér[48]), sans nous en révéler toutefois le promoteur, est celle de „l'âme-harmonie".

C'est une doctrine, dit Aristote[49]), vraisemblable aux yeux de beaucoup de gens que celle d'aprés laquelle „l'âme serait une harmonie résultant du mélange et de la synthèse des contraires, le corps étant formé de contraires". Macrobe et Philopon affirment que c'est la une doctrine pythagoricienne. „Pythagoras et Philolaus, écrit Macrobe, dixerunt animam harmoniam". Sans doute, dans le Phédon, c'est un Pythagoricien, Simmias, qui la défend; mais il ne la présente pas comme étant du „maitre". Et d'ailleurs, non seulement, comme le remarque Zeller[51]), tout étant pour les Pythagoriciens, nombre et harmonie, l'âme n'a pas un titre particulier à être appelée une harmonie, mais en outre le dogme de l'immortalité de l'âme, essentiel au pythagorisme, ne peut guère s'accorder avec la théorie qui fait de l'âme l'harmonie du corps mortel[52]).

Or, quand Aristote réfute cette théorie, il distingue d'abord les deux sortes d'harmonie qu'Empédocle avait distinguées: la première venant de l'ordre et la seconde de la proportion des choses mélangées. L'harmonie à laquelle on assimile l'âme est d'aprés les témoignages concordants de Platon, d'Aristote et d'Alexandre d'Aphrodise, soit l'assemblage même des éléments, soit la loi (λόγος) ou la proportion dans laquelle ces éléments sont mélangés. De plus, d'après Aristote et Alexandre, la théorie de l'âme-harmonie confond l'âme avec ce qu'on pourrait plutôt

---

[48]) Platon dans le Phédon — Aristote dans le 1er livre du De anima et peut-être dans son Eudème.

[49]) De anima I. 4. 407 b 28.

[51]) Trad. Boutroux Te I. 323.

[52]) W. Bauer („Der ältere Pythagor". Berner Stud. 1897 Vol. VIII. p. 170 sqq.) ne s'appuie que sur les deux textes bien connus d'Aristote (De an. I. 4., Polit. VIII. 5), où les Pythagoriciens ne sont nullement désignés, pour admettre que la doctrine de l'âme-harmonie est Pythagoricienne.

appeler la santé du corps[53]). Enfin, sans solution de continuité, Aristote passe de la doctrine de l'âme-harmonie à celle d'Empédocle[54]), ce qui semble bien indiquer que si elles ne se confondent pas, la première est ou connexe ou dérivée de la seconde. Sans doute, Bonitz a prétendu que le passage relatif à Empédocle est interpolé, mais la suppression de ce passage entraine des obscurités. Son maintien, en prouvant que la doctrine de l'âme-harmonie est foncièrement liée à celle du λόγος des mélanges corporels qui est d'Empédocle, permet de comprendre la suite des idées dans ce 4e chapitre du 1er livre du De anima. En effet, si comme l'ont prétendu des commentateurs[55]), la doctrine de l'âme-harmonie est celle qui se rapprochait le plus des idées d'Aristote sur le système que constitue le corps organisé, n'est-il pas naturel qu'après en avoir montré les inconvénients, il signale cette objection qui comme nous l'avons vu plus haut, s'adresse à tous les partisans d'une âme immatérielle: „si l'âme n'est pas la proportion, le λόγος du mélange, pourquoi disparaît-elle en même temps que le rapport constitutif de la chair ou de toute autre partie de l'animal[56])?“

Nous avons émis ailleurs[57]) l'hypothèse que la doctrine de l'âme-harmonie, pour être aussi vivement combattue par Platon et par Aristote, devait être presque contemporaine de leurs propres théories, et devait avoir été répandue surtout par les médecins hippocratiques. On sait qu'Hippocrate admettait un principe vital, une chaleur naturelle, un πνεῦμα, qui avait pour rôle non seulement de mouvoir le corps, mais de le maintenir en état de santé, c'est à dire de conserver et parfois de rétablir (par la seule „force médicatrice de la nature“) l'harmonie des contraires qui constitue l'organisation corporelle. Au témoignage de Galien l'opposition du chaud et du froid, du sec et de l'humide, des quatre éléments

[53]) Voir de an. I. 4. 408a.

[54]) Ibid. 408a 18—23.

[55]) Cf. Simplicius et Themistius (16. 13) Οἱ λέγοντες ἁρμονίαν τὴν ψυχὴν οὔτε ἔγγυς οὔτε πόρρω ἄγαν τῆς ἀληθείας.

[56]) Nous avons emprunté une partie de cette argumentation au Commentaire de M. Rodier, professeur de l'université de Bordeaux.

[57]) „Quomodo apud Aristotelem in ejus de anima doctrina Empedocles et Hippocrates auctoritate contenderint cum Platone“ (Thèse de doct. 1898.)

d'Empedocle, apparaissait à chaque instant dans les écrits d'Hippocrate aussi bien que dans ceux d'Aristote et de Théophraste. Mais leur harmonie, leur distribution régulière, dans l'organisme est la condition de l'existence: „elle est ordonnée, dit Bouchut[58]), par la même force qui régit l'univers: s'ils sont rassemblés d'une autre façon, l'ordre cesse et la maladie commence . . Hippocrate appelle nature cette force . . . . Une chaleur innée, naissant avec l'individu et se développant avec lui, se sert des mêmes éléments dont se compose la nature" — Il semble conforme à de tels principes, de considérer l'âme comme le principe de l'harmonie, et l'agent de l'harmonie des éléments constitutifs de l'organisme, comme le pneuma avec sa fonction propre. Le pneuma en faisant de chaque corps organisé une harmonie vivante lui donne presqu' une âme, sans préjudicé du νοῦς qui peut se surajouter. Telle semble être la véritable doctrine d'Hippocrate suggérée en partie par Empédocle. Sans doute, chez Empédocle le rôle du πνεῦμα est encore effacé, bien que l'explication de la „première respiration" se trouve dans l'action de la „chaleur naturelle"[59]); mais l'importance de l'harmonie des éléments 'corporels est déjà mise en lumière; chez Hippocrate le πνεῦμα joue déjá un rôle à peu prés analogue à celui que lui fait jouer Aristote[60]). Aussi n'est ce pas sans raison que le professeur Lordat, en 1843, parlait à Montpellier du „Vitalisme hippocratique". — Hippocrate, disait-il, „fut le premier qui établit comme élément de l'homme une force vitale, une nature vivante, dont l'activité ne pouvait pas être confondue avec les propriétés du corps et qui n'était pas l'Intelligence, le Νοῦς".

Si nos conjectures sont fondées, Empédocle et Hippocrate auraient donc exercé une influence plus considérable qu'Héraclite et Diogène d'Apollonie sur l'esprit d'Aristote au temps ou il conçut sa théorie du πνεῦμα. D'ailleurs Hippocrate subit lui

---

[58]) Bouchut. Histoire de la Médicine p. 119 sqq. — Cf. Littré. Œuvres d'Hippocrate, Introduction.

[59]) PS. Plut. Placita Philos. IV. 22.

[60]) Bien qu'Aristote n'admette pas qu'on appelle âme l'organisation biologique produit du πνεῦμα·

même autant l'influence de Diogène d'Appollonie que celle d'Empédocle: il fut comme le point de jonction des deux lignes suivies l'une par Diogène, partisan de l'unité de la substance, l'autre par Empédocle, partisan de la pluralité des éléments. Ses rapports avec Démocrite sont beaucoup plus douteux que ses rapports avec Empédocle et Diogène d'une part, et d'autre part avec — Platon et Aristote. Ce dernier qui ne le cite jamais lui a peut-être d'autant plus emprunté.

III.

Le Pneumatisme après Aristote.

Nous n'entreprendons pas maintenant de faire l'historique du pneumatisme médical. Car non seulement il s'est trouvé dans l'antiquité grecque toute une école de médecins pour restaurer à la suite d'Athénée d'Attalie la théorie du pneuma (Philippe, Magnus d'Ephèse, Arétée de Cappadoce), mais encore il est hors de doute que Galien, puis les disciples arabes d'Hippocrate et d'Aristote tels qu'Avicenne et Averroës, sans parler des médecins du moyen âge, furent plus ou moins pneumatistes. Dans les temps modernes le vitalisme a remplacé le pneumatisme. Paracelse fut le précurseur des doctrines vitalistes: son „archée" devait devenir le „médicateur plastique" d'abord, puis le „principe vital". Parmi les répresentants de l'iatro-mécanisme au XVIIIe siècle, il s'en trouva un, Hoffmann, pour affirmer que les tissus musculaires tiennent leur pouvoir de se contracter et de se dilater d'un „fluide nerveux" analogue à l'éther répandu dans toute la nature; parmi les animisets, disciples de Stahl, Platner admettait un „esprit nerveux" répandu dans le corps entier, et Kaauw-Boerhaave plaçait entre l'âme et le corps un principe vital analogue à celui d'Hippocrate. Enfin Barthès préposa au gouvernement de l'organisme l'âme et le principe vital, en donnant à celui-ci les mêmes fonctions de motricité et de conservation qu'Hippocrate et Aristote avaient reconnues au πνεῦμα: le vitalisme devenait la doctrine de la célèbre école de Montpellier. Ainsi s'est perpétuée jusqu' à nos jours chez le médecins une tradition très ancienne. (comme nous l'avons vu au

début de la 2e partie de cette étude) et qu'Aristote a contribué pour une large part à répandre.

Dans la spéculation philosophique, la fortune du πνεῦμα aristotélicien fut moins brillante que dans la spéculation médicale. Les successeurs d'Aristote ne surent pas se maintenir à la hauteur ou il s'était élevé. Généralement, ils méconnurent l'âme même, forme immatérielle, entéléchie, pour ne conserver, comme principe suprême dans les corps animés, que ce qu'Aristote avait considéré comme des principes subalternes. Dicaearche et Aristoxène revinrent à la doctrine qui faisait de l'âme, harmonie des quatre éléments et des membres du corps[61]). Quant aux Stoïciens, ils furent conséquents avec eux mêmes en prétendant d'une part que tout est corporel[62]), et d'autre part que l'âme n'est qu'un πνεῦμα σύμφυτον répandu par tout le corps, une exhalaison psychique (ψυχική τις αναθυμίασις[63]). Toutes les causes naturelles sont d'ailleurs, pour eux, des πνευμάτα; toutes les qualités sont constituées par un πνεῦμα qui se replie sur lui-même après avoir atteint la périphérie du corps[64]). Tout est tension dans la nature et toute tension suppose un πνεῦμα (πνευματικός τόνος).

L'âme est composée de feu et d'air plus purs que ceux qui entrent dans les autres forces de la nature; c'est un πνεῦμα plus subtil[65]). L'âme directrice et raisonnable, το ἡγεμονικὸν, est un πνεῦμα tendu du centre à la périphérie, jusqu'aux divers organes des sens et de l'action[66]). Les âmes individuelles ne sont d'ailleurs que des émanations de l'âme universelle, du souffle divin répandu dans toute la nature, seul agent cosmique qu' est à la fois un principe d'énergie et de pensée. Dans le monde le ciel ou le soleil jouent le rôle de l'ἡγεμονικὸν dans l'individu[67]). Pour Chrysippe et Antipater c'est l'éther ou le ciel extrême; pour

---

61) Cf. Ps. Plutarque — Plac. Philos. IV. 2 et Cicéron. Tuscul. I. 10 et 18.

62) Ps. Plut. Plac. Philos. I. 11—14.

63) Cléanthe in Némés. Nat. 33. — Tertull. De anima 5. Chrysippe in Galen. III. Galien II. p. 282.

64) Cf. Philon Qu. 298d.

65) Cf. Alexandre. De anima 127b — Plutarq. 1052.

66) Ps. Plut. Plac. Phil. IV, 4, 2.

67) Diog. VII. 138. 139.

Cléanthe, c'est le soleil avec sa chaleur vivifiante: pour tous les Stoïciens, c'est une sorte de feu céleste ou „esprit“ qui gouverne l'univers d'une façon vraiment efficace et providentielle.

On sait quelle place les Stoïciens ont fait à l'habitude dans leur cosmologie: c'est la force qui tient les éléments associés Or l'habitude est un πνεῦμα: dans les corps inertes elle tient lieu de ce qui dans les plantes s'appelle nature, et dans les animaux âme. Ainsi, à tous les degrés de tension, c'est toujours le πνεῦμα qui, conformément aux principes posés par Hippocrate et Aristote non seulement donne le mouvement à toutes les parties réunies, mais conserve la proportion, l'harmonie, la manière d'être, en un mot l'organisation. Mais tandis que chez Aristote un principe supérieur, l'âme immatérielle, expliquait l'ordre et l'harmonie, chez les Stoïciens, c'est le πνεῦμα qui explique la formation aussi bien que la conservation du macrocosme et des microcosmes. D'un bout à l'autre de la nature et de l'évolution cosmique le πνεῦμα est Dieu.

Le Stoïcisme est donc le triomphe du pneumatisme en philophie[68]). Le matérialisme d'Epicure, pour constituer l'âme ajouta aux atomes subtils qui constituaient le feu et l'air une sorte d'esprit, une chaleur qui emporte l'esprit lui-même et une qualité sans nom, principe de sensibilité[69]). Ce fut une concessien de l'atomisme au pneumatisme que l'adjonction du πνεῦμα principe de mouvement[70]), comme c'était une concession du matérialisme au spiritualisme que l'adjonction du ποίον ἀκατονόμαστον, principe de sensibilité. Mais déjà le pneumatisme stoïcien n'était-il pas un

[68]) „Il faut, dit M. Renouvier (Manuel de Philos. anc. Se II. p. 253), considérer la doctrine des Stoïciens comme une panthéisme vitaliste.“ Voir sur le πνεῦμα Stoïcien la très importante étude de M. L. Stein. Psychologie des Stoa qui est un des travaux les plus complets que nous possédions sur la doctrine stoïcienne.

[69]) Diogène Laërce X.

[70]) Stob. Ecl. Phys. p. 798.

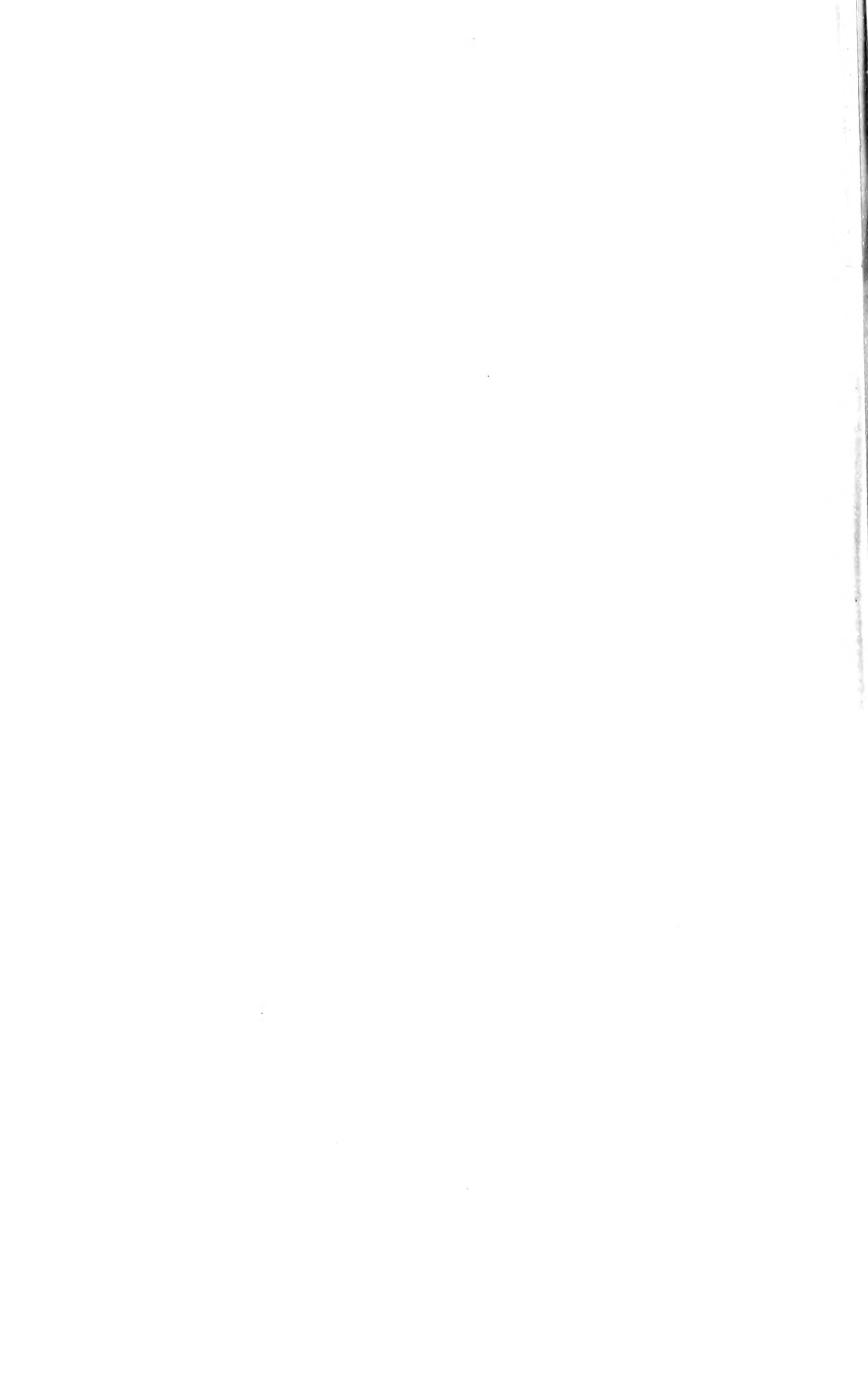
Note. On nous a accusé d'avoir trop insisté dans un précédent ouvrage sur les rapports d'Aristote et des pré-socratiques et de n'avoir pas reconnu tout ce que doit la psychologie d'Aristote à celle de Platon, notamment aux idées émises dans le Timée. Malgré certaines analogies indiscutables et qu'a

compromis entre le spiritualisme et le matérialisme? et n'en est-il pas de même du vitalisme moderne? Cela suffit peut-être à les condamner.

Aristote a ainsi transmis à ses successeurs un legs dont il leur était difficile de ne pas faire un mauvais usage, du moment ou ils abandonnaient les grandes idées directrices de la métaphysique et de la psychologie aristotélicienne pour revenir au naturalisme des philosophes pré-socratiques.

signalées (avec quelque exagération d'ailleurs sur l'importance de quelques-unes) Biach dans les. Philos. Monatsh. (Vol. XVI. 1890), nous persistons à estimer qu'il y a une distance considérable dans les vues „géométrico-mécanistes" de Platon dans le Timée et les vues naturalistes ou dynamistes. L'esprit en est tout différént.

G. L. D.



Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

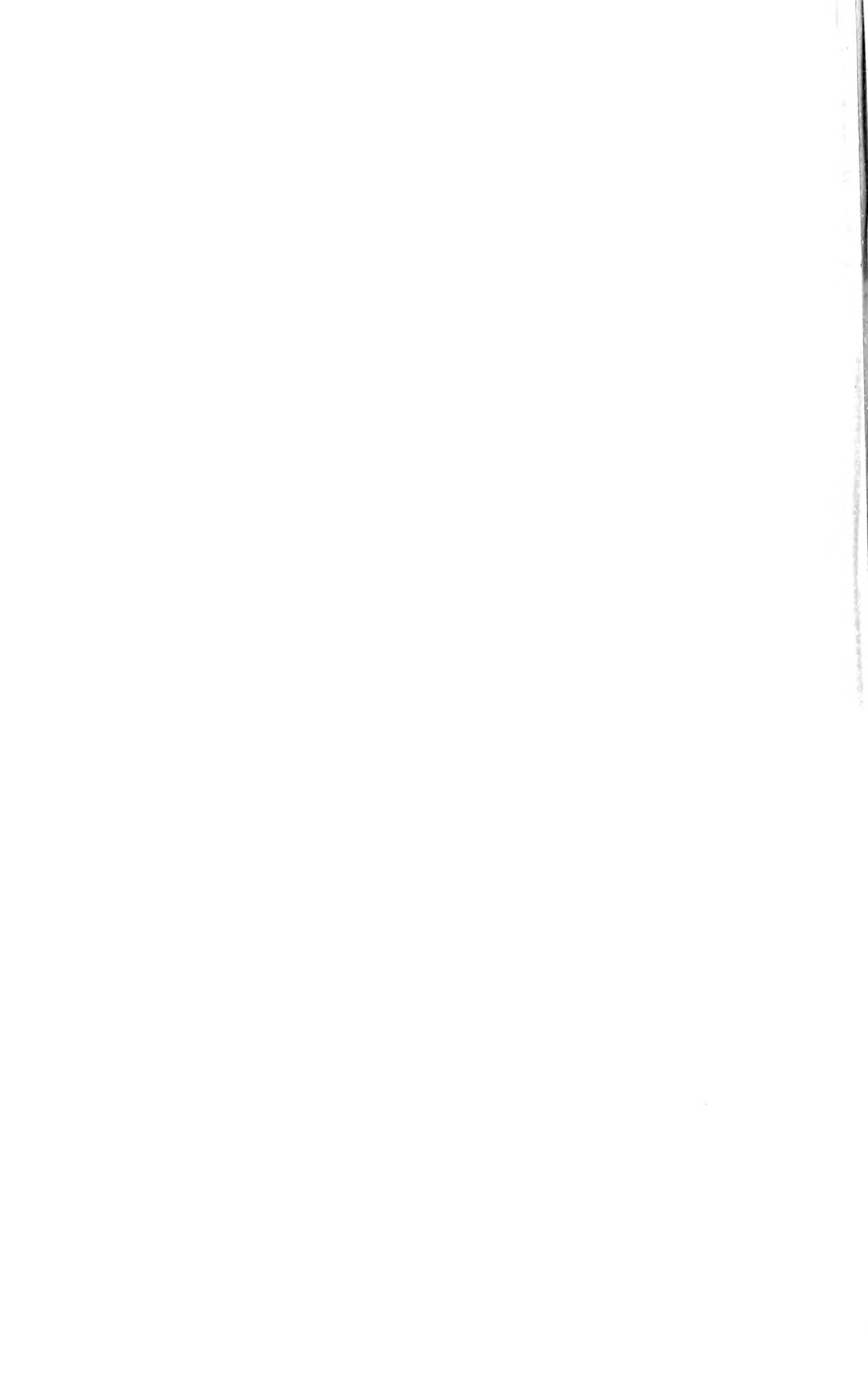
in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiapelli, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Benno Erdmann, H. Lüdemann, Martin Schreiner, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco, E. Wellmann, Wilhelm Windelband und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.



Jahresbericht über die nachkantische Philosophie.

Von

W. Dilthey, A. Heubaum und **A. Schmekel.**

III.

Schriften über Schelling, K. E. von Baer, Strauss und Vischer

besprochen von

Wilhelm Dilthey.

Wir verstehen unter objektivem Idealismus jedes metaphysische System, welches einen geistigen Zusammenhang im Universum wiederfindet und die Gliederung der Welt von diesem Princip aus wissenschaftlich zu erkennen unternimmt. Dieser objektive Idealismus hat von Fichte bis auf Hegel, Schleiermacher und Schopenhauer eine Entwicklung durchlaufen, deren geschichtliche Tragweite wir erst heute richtig abzuschätzen vermögen, seitdem derselbe auf den englischen und französischen Geist einen so tiefgreifenden Einfluss gewonnen hat. Der Zusammenhang dieser Entwicklung ist von scharfen Denkern und ausgezeichneten Schriftstellern gerade in der letzten Zeit wiederholt dargestellt worden. Von besonderem Interesse muss die Wendung für den Geschichtschreiber sein, die sich in Schelling zum objektiven Idealismus vollzog. Hier liegen nun gegenwärtig zwei ausgezeichnete Darstellungen vor.

KUNO FISCHER, F. W. J. Schelling. Bd. VI der Geschichte der neueren Philosophie. 2. Aufl. 1895. Heidelberg.
ED. v. HARTMANN. Schellings philosophisches System. Leipzig 1897.

Windelband hat neuerlich bei Gelegenheit des Jubiläums von Kuno Fischer schon über die Bedeutung des grossen Werkes desselben sich ausgesprochen. Wer das Glück gehabt hat, die Vorlesungen zu hören, aus denen es sich entfaltet hat: der weiss, wie das eigenste Vermögen des wahren Historikers, ein Vergangenes nachzuerleben und zur wirksamen Gegenwart zu erheben, diesem Geschichtschreiber in einem seltenen Grade eigen ist. Und seltener noch ist, wie sich mit diesem Vermögen die logische Energie verbindet, welche den Gedankenzusammenhang eines philosophischen Systems in seinen wesentlichen Gliedern herausstellt, sowie die classische Darstellung, welche einem heutigen Leser auch solche abstrakte Gedankenfolgen fesselnd und anziehend macht, durch die er in den Büchern der Philosophen selbst sich schwerlich durcharbeiten würde. Es ist ein besonderer Vorzug dieses Werkes, dass die in den letzten Bänden desselben behandelten philosophischen Systeme in der Jugend Kuno Fischers noch wie Gegenwart lebendig fortwirkten, sonach als solche von ihm erlebt wurden. Dies ist am meisten seinem Schelling und seinem Schopenhauer zu Gute gekommen, so möchte ich diese auch in der Lebendigkeit der biographischen Partien und in der Kunst der Darstellung für seine Meisterstücke halten. Daher darf man auf seine Darstellung Hegels besonders begierig sein, weil er dessen Philosophie mehr als irgend ein anderer congenial in sich durchlebt hat, und die beiden bereits erschienenen Lieferungen dieser Darstellung bestätigen vollauf solche Erwartung.

Drei Momente bedingen jedes System: der logische Zusammenhang, der es mit den früheren Systemen verknüpft, die Persönlichkeit seines Urhebers, die in dessen Leben zum Ausdruck kommt, und die allgemeinen wissenschaftlichen Bedingungen, unter denen es entstand.

Wenn Kuno Fischer das erste derselben, den logischen Zusammenhang, in der Linie von Kant zu Hegel überall verfolgt,

so entspricht dies gerade der geschichtlichen Natur der philosophischen Bewegung, um welche es sich hier handelt. Diese Bewegung hat sich so rapid vollzogen, dass bei dem Tode Kants im Jahre 1804 Schelling und Schleiermacher schon berühmte Schriftsteller waren, Hegel hatte schon die bedeutenden Abhandlungen im philosophischen Journal geschrieben, welche hinter dem Anhänger Schellings einen eigenen neuen Standpunkt ahnen liessen, er bereitete die Phänomenologie des Geistes vor, und nur Schopenhauer war noch in den ersten Jünglingsjahren. Und zwar haben von diesen Vertretern des Idealismus nur zwei ein die ganze Wirklichkeit umspannendes System in reifer Durchbildung hervorgebracht, Kant, der Begründer dieses Idealismus, und Hegel, sein Vollender. Zwischen dem ersten Auftreten Fichtes in der Kritik aller Offenbarung von 1792 und der Phänomenologie Hegels von 1806 liegen nur vierzehn Jahre, in diese fällt die ganze Entfaltung dieses Idealismus von Kant zu Hegel. Das bezeichnende dieser Entwicklung ist, dass keiner dieser Philosophen zwischen Kant und Hegel, besonders weder Fichte noch Schelling, die Grundlagen des Vorgängers einer eingehenden Untersuchung unterzieht. Sie treten auf den Punkt, den dieser erreicht hat, und erwarten, von diesem aus weiter zu kommen, als dieser gekommen war. Indem sie ihn interpretiren, legen sie ihm eine Ansicht seines Systems unter, die er niemals hatte, und sobald sie nun über diese Ansicht in persönlichen Widerstreit gerathen, werden sie sich erst des Selbständigen in ihrem eigenen Standpunkte bewusst, lösen sich von dem Vorgänger los und stellen das eigene System dem seinen trotzig gegenüber.

Die neue Interpretation des vorhandenen Systems in dem folgenden setzt eine Individualität von besonderem Gepräge voraus, und nur vermittelst ihrer ist aus Kant Fichtes Thathandlung, aus Kant und Fichte die vorbewusste Vernünftigkeit der Natur in Schelling hervorgegangen. Auch bei dem innigsten Zusammenhang zwischen einer logischen Aufgabe und einer ihr congenialen Individualität ist doch in der Lösung etwas, das nicht einfach denknotwendig in den Prämissen des voraufgegangenen Systems enthalten ist. Denn warum lassen sich die in jedem System enthaltenen

mehrfachen Widersprüche sich immer auf Einen zurückführen? Und warum muss denn jedesmal dieser Widerspruch nur die Lösung nach Einer Seite hin zulassen? Kuno Fischer hat daher im Verlauf seines grossen Werkes und in den verschiedenen Auflagen der Bände desselben immer eingehender den im Leben und Charakter der Denker heraustretenden persönlichen Faktor zur Erkenntniss gebracht. Die Meisterschaft, mit welcher er die ganze geistige Verfassung der Philosophen darstellt, wird diese Partien zumal seiner letzten Werke stets zu einer höchst fesselnden Lektüre machen.

Die allgemeinen geschichtlichen Bedingungen machen ein drittes Moment aus. Weder in der logischen Consequenz der Gedankenentwicklung, welche diese Philosophen weiterleitet, noch in ihrer Individualität liegen die zureichenden Ursachen, kraft deren aus Kant Fichte, aus diesem Schelling etc. hervortreten. Die geschichtlichen Bedingungen wirken schon in der Ausbildung der Individualität. Sie bestimmen deren Wirkungsweise. Solche Momente spielen bei Fichte eine verhältnismässig wenig hervortretende Rolle. Von allen grossen Philosophen, die wir kennen, hat keiner so wenig Stoff aus den Wissenschaften aufgenommen und eine so geringe Kenntnis der früheren Philosophie besessen, keiner war so unvermögend, an den wissenschaftlichen Bewegungen der Zeit lernend und mitarbeitend teilzunehmen. Die Natur selbst hatte ihn auf ein deductives Verfahren angewiesen. Sie hatte in der energischen Verwertung des Kantischen Lebenswerkes im Interesse des Weltbesten ihm sein Ziel bestimmt. Dennoch haben Jacobi und Spinoza, welchen er wohl aus Jacobi kennen lernte, neben Kant auf ihn gewirkt, insbesondere die Neigung zur Deduction und die Annahme, dass es nur zwei mögliche philosophische Systeme gäbe, konnten sich unter solchen Einwirkungen leichter entwickeln. Ganz anders aber ist es bei Schelling. Das entscheidende Ereignis seines Lebens, das zu der Vertiefung in Kant und Fichte hinzutrat, ist von dem Studium dieser beiden unabhängig. Es ist das Eintreten in die naturwissenschaftliche Bewegung der Zeit unter dem Gesichtspunkte, welchen ihm Goethe bot. Kuno Fischer hat zu Beginn der Darstellung der Schellingschen Naturphilosophie

diese naturwissenschaftliche Bewegung ausführlich dargestellt. Ebenso bedingte die Lage der Wissenschaften und der ganzen geistigen Kultur den Fortgang zu Hegel. Geht man von Schelling zu Hegel vorwärts, so tritt hier in die Bewegung ein historisches Genie ein, welches von der Naturerkenntnis zu dem Studium der geistigen Welt fortschreitet. Jene merkwürdige Verbindung der Philosophie des schöpferischen Ich mit der sich eben damals ausbildenden Erkenntnis der Entwicklung des schaffenden Vermögens in der Geschichte der Kunst, wie sie durch Schiller, Goethe und die romantische Schule herbeigeführt worden ist, macht die Atmosphäre aus, in welcher die Phänomenologie des Geistes entstand. Dieselbe Selbständigkeit besteht in dem Fortgange von Schelling zu Schleiermacher. Dieser findet den Uebergang von dem Ich Fichtes zu der Anschauung des Universums in dem religiösen Vorgang, er ergänzt die moralische Vernunft Fichtes durch die individuelle Sittlichkeit, er stellt der Naturphilosophie Schellings eine Theorie der gesamten sittlichen Welt gegenüber, und im Gegensatze gegen ein von dem Werk des Lebens abgesondertes moralisches Vermögen bestimmt er ganz unabhängig von Hegel die Sittlichkeit des Menschen als die bewusste und willentliche Verwirklichung der Herrschaft der Vernunft über die Natur, welche in der Stufenfolge der Entwicklung des Naturganzen angelegt ist.

Von systematischen Gesichtspunkten geht Ed. v. Hartmann in einer Darstellung aus. Neben Fechner der hervorragendste Kopf, unter denen, welche an Schellings eigentümliche Speculationen angeknüpft haben, ist er durch seine innere Wahlverwandtschaft mit dem grossen Philosophen besonders befähigt gewesen, Schelling zum Wiederverständnis zu bringen, die Verkennung seiner Naturphilosophie, welche eine Zeit hindurch zum guten Ton gehörte, zu mindern und die Einheit der Grundgedanken in seinen verschiedenen Perioden ans Licht zu stellen. Hierfür bedient er sich in seiner ausgezeichneten Schrift des Verfahrens, durch systematische Anordnung die Einheit des Systems in seinen verschiedenen Perioden sichtbar zu machen.

Die Interpretation des Systems durch Kuno Fischer und Hartmann zeigt eine erhebliche Differenz gerade an dem Punkte, welcher

die Gegenwart am meisten interessiert. Kuno Fischer legt seiner ganzen Darstellung der Naturphilosophie als deren Principien folgende Sätze zu Grunde. Schelling geht von dem Gedanken der Einheit von Natur und Geist aus, diese „bedeutet nichts Anderes als das Princip einer durchgängigen Entwicklung der Dinge, einer durchgängigen Welt- und Natureinheit, dadurch ist Weg und Ziel der Naturphilosophie bestimmt". Das Princip durchgängiger Natureinheit fordert die Auflösung des Gegensatzes von organischer und unorganischer Natur. Dieselbe war aber nur möglich durch eine entwicklungsgeschichtliche Betrachtungsweise, und diese hat die Stufenfolge des organischen Wesens durch allmähliche Entwicklung in der Zeit anzunehmen. Kuno Fischer findet also in Schelling das Princip einer Entwicklungsgeschichte der Natur im zeitlichen Verlauf S. 323—326.

Hartmann dagegen erklärt (S. 178): Schelling hat „mit der aufsteigenden genetischen Evolution der Natur, die ihm zeitweilig dunkel vorschwebte, in der Naturphilosophie niemals Ernst gemacht und niemals ihre Konsequenzen durchdacht, sondern ging zu rasch zur Betrachtung der ewigen Verhältnisse der Ideen untereinander fort". „Die Kontinuität in der Mannigfaltigkeit der organischen Formen drückt die innere Verwandtschaft aller Organismen aus, ihre gemeinsame Abkunft von demselben Stamme, und beweist die Einheit der Naturproduktivität (I. 3, 64)." Schelling hat sich diese ideelle Entfaltung der ideell verwandten Naturformen ohne Zweifel ganz in dem Sinne der Goethe'schen Metamorphosenlehre gedacht. Es ist ein vollständiges Missverständnis dieser ideellen Typenverwandtschaft und ihrer ideell gemeinsamen Abkunft aus derselben geistigen Produktivität der Einen Weltseele, wenn man sie zu der Behauptung umdeutet, dass wirklich die verschiedenen Organisationen durch allmähliche Entwicklung sich auseinander gebildet haben (I. 3, 63). Allerdings braucht auch die ideelle Entfaltung der Naturproduktivität Zeit, und gerade weil sie solche braucht und für uns unübersehbare Zeiträume zur Verfügung hat, darum kann die Erfahrung, welche noch keine Umgestaltungen und Uebergänge aus einer organischen Form in die andere beobachtet hat, keinen Einspruch gegen deren Möglichkeit erheben (I. 2, 348—349)." (Ed. v. Hartmann: Schelling's phil. Syst. S. 164 f.)

Zwischen diesen verschiedenen Auffassungen des Systems von Schelling würde nur durch eine umfangreiche Abhandlung eine Entscheidung herbeigeführt werden können. Denn es müsste auf diese Verschiedenheit hin die Stellung der Naturphilosophie zum transcendentalen Idealismus in den Jahren 1797—99 und der Sinn der Identitätsphilosophie seit 1801 geprüft werden. Ist doch schon in der Auffassung der Naturphilosophie und des Identitätssystems die Differenz der beiden Interpreten Schellings vorbereitet. Dann wären die Stellen über die Stufenfolge in der organischen Welt zu untersuchen. Der Mangel eigener Forschung Schelling's auf diesem Gebiet, die Benutzung sehr heterogener naturwissenschaftlicher Arbeiten der Zeit, so die Verallgemeinerung der Goetheschen Metamorphosenlehre und zugleich die Einführung der Kielmeyerschen physiologischen Betrachtungsweise in das damals vorwiegend morphologisch gefasste Problem, endlich die Einwirkung der zeitlosen Ideen Platos und der aeternen Relationen in Spinozas Universum: all das bringt Unsicherheit und ein gewisses Halbdunkel in diesen wichtigsten Theil seiner Naturansicht. Ohne zureichende Begründung, für welche hier der Raum mangelt, erscheinen sonach Entscheidungen eines Kritikers über die tiefgreifende Differenz zwischen K. Fischer und Hartmann wenig angemessen.

An diese Schriften über Schelling schliesse ich zunächst eine neue Veröffentlichung über den Forscher, der neben Lorenz Oken am meisten zu fruchtbarer Verwertung der Schellingschen Gesichtspunkte gerade für das Studium des Organischen geleistet hat.

Remigius Stölzle, Karl Ernst von Baer, Regensburg (März) 1897.

Karl Ernst von Baer ist nur 17 Jahre jünger als Schelling gewesen. Er gehörte zu den Männern, welche in Deutschland die philosophische Universalität des objektiven Idealismus, den durch diesen erneuerten Gedanken von der Einheit des Naturganzen und der Entwicklung desselben verbanden mit dem Geiste exakter Naturforschung, der insbesondere aus Frankreich herüberkam. Der älteste derselben war Alexander von Humboldt, geb. 1769, älter sonach als Schelling. Humboldt war in seiner Jugend mit dem Naturphilosophen Ritter in naher wissenschaftlicher Beziehung ge-

wesen. Der Gedanke der Einheit der Natur nahm in seinem combinatorischen, auf Beschreibung, Vergleichung, Verknüpfung gerichteten Geiste eine neue Gestalt an. Jünger als Baer war dann Gustav Theodor Fechner 1801 geboren. Und noch Johannes Müller, der 1801 geboren war, zeigt in seinen ersten Schriften den Zusammenhang mit Goethe und der durch diesen bedingten naturphilosophischen Betrachtungsweise des Sinneslebens.

Auf einem Landgut in Esthland 1792 geboren, ein geborener Deutscher, und früh mit der deutschen Literatur in Reval und Dorpat, als Studirender der Medizin, bekannt geworden, besuchte Baer 1814—1817 Deutschland, und gleich nach einem flüchtigen Aufenthalt in Wien kam er 1815 nach Würzburg. Dort fand er in Döllinger seinen wissenschaftlichen Führer und in der vergleichenden Anatomie das Hauptthema seiner Lebensarbeit.

Nach Würzburg war 1803 Schelling gekommen. Wie überall, rief er auch hier Hass und Liebe leidenschaftlich hervor. Wie er damals mit Martin Wagner lebenslängliche Freundschaft schloss, wie er mit Joseph Windischmann in innigen Verkehr trat, so entstand damals auch seine Beziehung zu dem vergleichenden Anatomen Döllinger. Denn dessen Grundriss der Naturlehre des menschlichen Organismus (1805) gehörte der Naturphilosophie Schellings an. Aber schon in Döllinger vollzog sich die Umwendung der Methode, in der dann auch Baer ihm folgte. Wie dieser letztere von ihm erzählt, erkannte Döllinger bald bei seinem kritischen Verstande und seiner geregelten Phantasie, dass es gelte, von speziellen Beobachtungen aus sich dem Zusammenhang der physiologischen Erscheinungen zu nähern, anstatt mit Prinzipien über die schwierigsten und allgemeinsten Probleme zu beginnen. Indem nun Döllinger so von der Beobachtung des Einzelnen mit den Mitteln des Experiments und der Vergleichung einer Erkenntnis des Naturzusammenhangs zustrebte: lag gerade in der begeisterten Ueberzeugung, dass ein solcher zu finden sein werde, die anregende Kraft, vermöge deren er eine Schule der vergleichenden Anatomie begründet hat. Schon dämmerte damals Baer die Erkenntnis auf, „dass die Natur gewisse allgemeine Themata in ihren Bildungen verfolge, und dass sie diese Themata in den einzelnen Arten variiere“:

der Kern der später von Baer ausgeführten Lehre von den Typen. Und schon führt der längst gehegte Plan Döllingers, die erste Entwickelung des Hühnchens im Ei zu beschreiben, die Teilnahme, welche Baer selbst an der Ausführung gewann, indem er seinen Landsmann und Freund Pander zum Zusammenarbeiten mit Döllinger nach Würzburg herbeirief, nunmehr Baer den entwickelungsgeschichtlichen Arbeiten entgegen, die dann das Hauptgeschäft seines Lebens werden sollten.

Ein anderer Naturphilosoph wirkte damals persönlich auf Baer, der Botaniker Nees von Esenbeck. Baer bewunderte in ihm einen „Naturforscher im eigentlichen Sinne des Wortes“. Dazu hörte Baer eine naturphilosophische Vorlesung bei jenem J. J. Wagner, der von Schelling als sein Anhänger nach Würzburg gezogen worden war. Doch widerstand ihm der öde Schematismus, in welchem Wagner weit über Schelling selbst hinausging.

Nach vorübergehendem Aufenthalt in Berlin im Winter 1816/17 beginnt dann seine so höchst fruchtbare Königsberger Epoche. Abermals versucht er in dieser Zeit mit der Naturphilosophie sich auseinanderzusetzen. Zwei Werke gewannen auf ihn Einfluss in dieser Periode seines Lebens — die Naturphilosophie von Lorenz Oken und die Beiträge zur inneren Naturgeschichte der Erde von Steffens.

Wie nun auf dieser Grundlage die naturwissenschaftlichen Entdeckungen Baers entstanden, ist hier nicht zu besprechen, aber dieser Naturforscher war Zeit seines Lebens darauf gerichtet, seinen naturwissenschaftlichen Ansichten ein philosophisches System abzugewinnen, und das Buch Stölzles, welches die zerstreuten Ausführungen Baers zu einem Ganzen verknüpft, ist trotz mancher Mängel doch darum höchst nützlich und belehrend, weil es Baer nicht beschieden war, seinen Plan eines umfassenden philosophischen Werkes zur Ausführung zu bringen. „Wohl hatte ich, so schrieb er 1863 an einen Freund, einst den Wunsch und die Hoffnung, den Versuch zu machen, durch zusammenhängende Betrachtungen ein Bild zu liefern, wie von naturhistorischer Basis ausgehend und aus naturhistorischem Material aufgebaut, die Welt sich gestalten sollte in unserem Inneren. Um das kontinuirlich oder wenigstens

in den günstigsten Momenten ausarbeiten zu können, habe ich auch meinen Abschied von der Akademie genommen und wollte nach Dorpat oder ins Ausland ziehen. Allein ich fürchte, es ist zu spät geworden. Freund Hain und Madame Debilitas rütteln zu ernst an meiner Lebensmaschine." Es war besonders der Begriff der „Zielstrebigkeit", von welchem dies sein System getragen war, und wer ihn damals seine Ideen mit dem Feuer der Jugend entwickeln hörte, muss sich freuen, dass in Stölzles Buch, wenn auch unvollkommen, diese Ideen nun zusammengestellt sind.

Ausgewählte Briefe von David Friedrich Strauss. Herausgegeben und erläutert von Eduard Zeller.

Das Lebenswerk von David Friedrich Strauss gehört zu den wichtigsten Leistungen der Hegelschen Schule. Denn unter allen Einwirkungen, welche diese geübt hat, überragen drei in ihrer Mächtigkeit alle übrigen. Zuerst die auf die Theologie, welche in der Tübinger Schule ihren Höhepunkt hatte, dann die auf die Rechts- und Staatswissenschaften, innerhalb deren Hegel sie teilweise durch die Vermittelung von Gans einen erheblichen Einfluss auf Marx und Lassalle gewann, und endlich ihre Einwirkung auf die Aesthetik; denn durch Hegels Schüler Vischer ist diese zuerst zu einem systematischen Ganzen ausgestaltet worden, welches die Ergebnisse der gesamten Kunstwissenschaft für ein ganzes Zeitalter repräsentiert hat. Um den Nachlass von Strauss hat sich sein Freund Zeller ein hervorragendes Verdienst erworben; er hat eine mustergiltige Ausgabe der Schriften desselben hergestellt, das treffendste Bild seines Charakters und Lebenswerkes entworfen, und nun hat er eine Sammlung seiner Briefe veranstaltet. Diese Briefe befanden sich teils im Besitz des Sohnes, welcher an der Herausgabe selbst einen thätigen Anteil genommen hat, teils wurden sie von ihren Besitzern zu diesem Zwecke zur Verfügung gestellt. Sie haben eine Einheit, wie sie sonst in Briefsammlungen selten zu gewahren ist. Denn mit einer nicht genug zu schätzenden Enthaltsamkeit sind aus der Fülle seiner Korrespondenz nur diejenigen Briefe ausgewählt, welche ihn unter seinen mitstrebenden Genossen in seiner geschichtlichen Wirksamkeit, in der Arbeit und in dem

Kampfe zeigen, durch welche er der Welt angehört. Möchte dies ein Vorbild sein, möchte die masslose Uebertreibung, welche die privaten Verhältnisse der historisch wirksamen Menschen zum Dank für die Arbeit ihres Lebens dem Geschwätz solcher preis giebt, die für diese geschichtliche Arbeit nicht einmal die Geduld des Begreifens haben, endlich in Deutschland endigen! Ein ganz anderes ist es, dass das Material des Lebens geschichtlicher Personen für den Biographen und den Historiker, in Archiven der Literatur, eröffnet werden muss, damit er das volle und ganze Bild ihres Wesens und ihrer Existenz gewinne; dies hat nichts damit zu thun, dass das Rohmaterial ihres Lebens vor Lesern aller Art jetzt ausgebreitet wird. Gerade die Enthaltsamkeit, mit welcher diese Briefsammlung sich auf das geschichtlich Denkwürdige einschränkt, mit welcher sie das, was die Lebensarbeit von Strauss erleuchten kann, hinstellt, findet darin ihren Lohn, dass das so entstehende Bild überschaubar und in sich geschlossen, gleichsam durch die Auswahl schon einer künstlerischen Darstellung angenähert, uns entgegentritt. Strauss wird in seinen wichtigsten Lebensverhältnissen sichtbar gemacht. An Baur ist leider nur ein einziger Brief erhalten; aber dieser enthält gerade eine Auseinandersetzung mit Baur über dessen Auffassung ihres gegenseitigen Verhältnisses, welche von geschichtlichem Werte ist. Und um so reicher fliesst das briefliche Material für die Genossen, die aus der Schule Baurs gemeinsam mit ihm hervorgegangen waren. An Zeller selbst, an Friedrich Vischer, Rapp und Märklin ist der grösste Teil der vorhandenen Briefe gerichtet, zu diesen traten als Freunde aus der Jugendzeit Kauffmann, später dann Gervinus, Kuno Fischer und Julius Meyer. Das grösste Interesse bieten doch die Verhältnisse von Strauss zu seinen Genossen aus der Tübinger Schule, an welche sich durch die Gemeinsamkeit der geistigen Richtung und Arbeit von aussen Kuno Fischer angeschlossen hat. Wie sie zunächst unter der mächtigen Einwirkung Baurs den gemeinsamen Standpunkt in verschiedenen Gebieten geltend zu machen strebten. Wie heiter, siegesfroh, durch äussere Bescheidenheit des Lebens persönlich unabhängig sie ihre Kämpfe führten. Wie dann die gemeinsame pantheistische Ueber-

zeugung in späteren Jahren durch die Richtung ihrer Studien Abänderungen erfuhr. Wie Vischer und Strauss gegeneinander in heftigen Streit gerieten, seitdem der letztere im Alten und Neuen Glauben die geschichtliche Tiefe Hegels zu einem quietistischen Optimismus verflachte. Die ganze aufrichtige schwäbische Starrköpfigkeit mischt sich in diese freundschaftlichen Verhältnisse, und bedroht sie zuweilen. Dennoch lag in dem Heimatsgefühl, das im Tübinger Stift sich eigentlich zu Hause weiss, ein fest Verbindendes: mitten in allen Dissonanzen der Ueberzeugungen konnten die alten Genossen so doch das Bewusstsein innerer Zusammengehörigkeit nicht verlieren: Das Schönste an diesem Buch aber ist, wie dieser freie Denker zu sterben weiss. Ein langsames schmerzhaftestes Sterben, in welchem aber eine hohe Resignation, die sich dem Weltlauf freudig unterwirft und durch die Teilnahme an dem Leben anderer, durch das Bewusstsein der Fortexistenz in den Seinen über die Vergänglichkeit der Einzelexistenz sich erhebt, siegreich sich geltend macht.

Unter den Gedichten, die dies Krankenlager begleiten, hebe ich eines an die Tochter seines Jugendfreundes Rapp hervor:

Wem ich dieses klage,
Weiss, ich klage nicht:
Der ich dieses sage,
Fühlt, ich zage nicht.

Heute heisst's: verglimmen,
Wie ein Licht verglimmt,
In die Luft verschwimmen,
Wie ein Ton verschwimmt.

Möge schwach wie immer,
Aber hell und rein
Dieser letzte Schimmer,
Dieser Ton nur sein.

An diese Veröffentlichung Zellers aus der Tübinger Schule reiht sich der Beginn von Publikationen an, welche die in Vorlesungen enthaltene spätere Lebensarbeit des Aesthetikers Friedrich Theodor Vischer, des Genossen von Zeller und Strauss, zur Kenntnis des Publikums bringen sollen.

Friedrich Theodor Vischer, Das Schöne und die Kunst. Stuttgart, Cotta 1898.

Auch diese Schrift ist ein wichtiger Beitrag zur Geschichte des objektiven Idealismus. Vischer hat in einer späteren Lebens-

periode seine Aesthetik, das Hauptwerk seines Lebens, selbst der Kritik unterzogen. Er verwarf nun nicht nur den systematischen Aufbau des Werkes nach der dialektischen Methode: alle seine Aeusserungen zeigten, dass er in der Richtung der Zeit begriffen war, die metaphysische Begründung der Aesthetik durch die Methode der psychologischen Analyse ersetzen zu wollen. Sein Sohn hat sich der sehr schwierigen Aufgabe unterzogen, aus seinen Vorlesungen die Grundgedanken dieser späteren Aesthetik dem Publikum zugänglich zu machen. Mit einer Hintansetzung seiner eigenen Arbeiten, welche ein Beispiel höchster Pietät ist, hat er den allgemeinen Teil dieser Vorlesungen zu einem Buche durchgebildet, welches nun vielleicht für weitere Kreise die beste Einführung in die Aesthetik darbietet. Gerade darum vermag es in den heutigen Stand der Aesthetik wirklich einzuführen, weil Vischer die neueren Arbeiten auf diesem Gebiete in sich erwog, mit ihnen sich auseinandersetzte und dann alles schliesslich auf die einfachsten Gedanken zurückbrachte. Sein Weg geht von der psychologischen Analyse des gegebenen Begriffs von Kunst zurück zu den metaphysischen Voraussetzungen, welche ihm dann doch schliesslich die Möglichkeit der Kunst allein erklärbar machen. Er sondert mit Kant und Schopenhauer zunächst das Schöne von dem Angenehmen oder Nützlichen durch das Merkmal der Zwecklosigkeit des Kunstwerks. Als ein ruhiges Auffassen und Betrachten löst dies ästhetische Verhalten seine Schöpfung aus dem Connex der theoretischen und praktischen Interessen. Er analysirt dann das so entstehende anschauende Verhalten: dieses ist nicht auf das „Was", sondern nur auf das „Wie", nicht auf den Stoff, sondern auf die Form gerichtet, die Form aber ist sinnlich unsinnlich. Künstlerisch Anschauen ist nur bildlich Sehen. In dieser dem Künstler eigenen Art zu sehen erblickt er die Natur des ästhetischen Scheins. Für diese Art zu sehen ist alles nur Oberfläche, nur Erscheinung. Diese aber ist der Ausdruck eines in der Seele des Künstlers wirksamen freien Lebens. An diesem Punkte behandelt er als den eigentlichen Schlüssel für die schwierigeren Probleme der Aesthetik den Zug unserer Seele, dass sie sich in Erscheinungen der äusseren Natur oder in Formen, die der Mensch her-

vorgebracht hat, ganz hineinlegt. „Dieses Leihen, dieses Unterlegen, dieses Einfühlen der Seele in unbeseelte Formen ist es, um was es sich in der Aesthetik ganz wesentlich handelt.“ Hiermit tritt das Denken in Formen, welches im Künstler wirksam ist, heraus aus dem Gebiet des logisch Auffassbaren in die Lebendigkeit des Künstlers und seiner schaffenden Thätigkeit. Von Hegel geht Vischer zurück auf Goethe. „Ich aber musste sagen,“ so drückt sich dieser aus, „das Schöne sei, wenn wir das gesetzmässig Lebendige in seiner grössten Thätigkeit und Vollkommenheit schauen, wodurch wir, zur Reproduktion gereizt, uns gleichfalls lebendig und in höchste Thätigkeit versetzt fühlen“. Entschiedener noch geht Vischer zurück auf Schiller. So vereinfacht sich nunmehr bei Vischer die Formel für das metaphysische Verhältnis, welches im künstlerischen Schaffen wirksam ist und sich im Kunstwerk ausdrückt. „Natur und Geist müssen Eine Wurzel haben, und diese Einheit erleben wir im Schönen“. Das vom gemeinen Verstand in Natur und Geist zerrissene Weltall wird vom Künstler als die Einheit beider verstanden. Wie es Fichte sagt: „Die Kunst macht den transcendentalen Gesichtspunkt zum gemeinen“.

IV.

Schriften über Schleiermacher, Herbart, Grillparzer, Schopenhauer, Kierkegaard und Nietzsche

von

Alfred Heubaum.

Paul Diebow: Die Pädagogik Schleiermachers im Lichte seiner und unserer Zeit. Halle. Max Niemeyer. 1894.

Uhlhorn: Schleiermachers Kritik der Sittenlehre.

Diebows Schrift bietet im Wesentlichen einen Auszug aus Schleiermachers Erziehungslehre. In verstreuten Anmerkungen wird auf übereinstimmende oder abweichende Ansichten anderer Systematiker der Pädagogik, besonders Herbarts hingewiesen. In seiner Darstellung hängt der Verfasser zu sklavisch an dem Ausdruck der Grundschrift, während die Wiedergabe eines solchen Werkes

nur Sinn und Zweck hat, wenn man die Gedanken des Autors frei reproduziert. Besonders bei einem Schriftsteller wie Schleiermacher, bei dem die an sich schon dem Verständnis Schwierigkeiten bereitende Darstellung in der Verkürzung teilweise ganz dunkel wird. Wenigstens gilt dies für den ersten allgemeinen Teil. Es ist daher eine Selbsttäuschung, wenn Diebow meint, dass sein Buch geeignet sei, zur Einführung in das Studium der Erziehungslehre vorzubereiten; eher möchte es noch einem mit ihr bereits Bekannten einige Dienste leisten.

Auf das Verhältnis der einzelnen Vorlesungen zu einander ist der Verfasser nicht tiefer eingegangen. Die wenigen Andeutungen auf S. 40f. und 53, zu denen noch hie und da ein Hinweis in den Anmerkungen kommt, können nicht für eine Erledigung dieser Aufgabe gelten. Ebenso wenig vermögen die allgemeinen und unbestimmten Aeusserungen auf S. 136ff. über das Verhältnis Schleiermachers zu Schwarz die wichtige Frage zu entscheiden, wie weit jener durch die zeitgenössischen, pädagogischen Bestrebungen eines Pestalozzi, Fichte, Jean Paul, Bernhardi, Herbart beeinflusst ist. Es ist eine der wichtigsten Aufgaben dessen, der sich mit Schleiermachers Erziehungslehre beschäftigt, die hier obwaltenden Beziehungen klarzulegen. Diebow ist daran nur ganz flüchtig vorübergegangen.

Ganz unberücksichtigt lässt der Verfasser den Zusammenhang der pädagogischen Ansichten Schleiermachers mit seinen politischen. Und doch sind seine Erziehungsideale, ihre Zwecke und Aufgaben aufs innigste mit seiner Auffassung vom Berufe und der Wirksamkeit des Staates verwachsen. Ja, das gilt so allgemein, dass eine anschauliche Darstellung von der reformpädagogischen Bewegung jener Zeit nur im Zusammenhange mit der fortschreitenden Veränderung des Staatsbegriffs gegeben werden kann. Die Schrift Schleiermachers über den Beruf des Staates zur Erziehung hätte den Verfasser nicht minder wie seine von Brandes herausgegebene Lehre vom Staat darauf hinweisen müssen.

Die Vermutungen Diebows endlich über den Bestand der Bibliothek Schleiermachers (S. 135) waren verlorene Liebesmüh, da wir ein gedrucktes Verzeichnis der in seinem Besitze gewesenen

Bücher haben. (Vgl. meine Abhandlung in dem Encyclopäd. Handb. v. Rein.)

Uhlhorn giebt in seinem Schriftchen zunächst einen kurzen Auszug aus Schleiermachers Kritik, den freilich nur verstehen kann, wer das Werk schon kennt. Einige Bemerkungen über seine positiven Resultate in ihrem Verhältnis zu Plato, Spinoza, Kant und Fichte schliessen sich im wesentlichen an Vorländer an. Den Beschluss bilden ein paar aus Paulsen und Wundt zusammengeraffte Citate, die den Eudämonismus in der Moral rechtfertigen sollen. Das Büchlein zeigt uns, dass sich Uhlhorn die Mühe nicht hat verdriessen lassen, sich auch einmal durch das dunkelste Buch Schleiermachers hindurchzuarbeiten.

Joh. Friedr. Herbarts sämtliche Werke. Herausg. von G. Hartenstein. 13. Band. Nachträge und Ergänzungen. Hamburg und Leipzig. Leopold Voss. 1893.

Sammlung der bedeutendsten pädagogischen Schriften aus alter und neuer Zeit. 10. Band. Herbarts pädag. Schriften. Bearbeitet von J. Jos. Wolf. Paderborn. Ferd. Schöningh. 1891.

Victor Kühn: Kurze Darstellung und Kritik der praktischen Ideen Herbarts. Diss. Leipzig. 1894.

Der 13. Band der sämtlichen Werke von Hartenstein enthält Nachträge und Ergänzungen aus Herbarts Nachlass, die zum Teil schon anderwärts, besonders in Zillers Reliquien erschienen, nunmehr hier zusammengefasst und durch eine grosse Anzahl mannigfach zerstreuter Recensionen ergänzt sind. Auch die letzteren trotz der absprechenden Meinung Herbarts über den Wert solcher Elaborate herauszugeben, hat Hartenstein der Umstand bestimmt, dass auch sie für die nähere Beleuchtung seiner Philosophie durchaus nicht unwesentlich sind. Interessant ist u. a., was man an diesem Orte kaum suchen wird, ein Brief Süverns vom 23. 3. 1829, von einigen Bemerkungen Herbarts begleitet, die des Briefschreibers Abneigung gegen die Hegelsche Philosophie verraten. Für jedes tiefere Studium Herbarts wird freilich künftighin die nunmehr bis zum 8. Bande vorliegende vorzügliche Ausgabe Kehrbachs zu Grunde

gelegt werden müssen, die mit treuer Sorgfalt und peinlicher Gewissenhaftigkeit alles aus dem Nachlasse, der noch immer nicht völlig erschöpft war, herbeibringt und in streng chronologischer Reihenfolge aller Geistesprodukte des Philosophen ein getreues Bild von der geistigen Verfassung und Entwickelung desselben vermittelt. Für die Werke sind dabei überall die ersten Drucke zu Grunde gelegt; sämtliche Varianten sind unter dem Text angegeben. Die orthographischen Eigentümlichkeiten, wie der von Herbart beobachtete Gebrauch in der Interpunktion sind getreu reproduciert.

Der 10. Band der Sammlung der bedeutendsten pädagogischen Schriften enthält den Wiederabdruck der allgemeinen Pädagogik von 1806 und den Umriss pädagogischer Vorlesungen. Hierbei ist der Text der zweiten Auflage zu Grunde gelegt; doch sind die Hinzufügungen und Erweiterungen durch eckige Klammern kenntlich gemacht, sonstige Abweichungen der ersten Auflage unter dem Texte hinzugefügt. Der Herausgeber hat eine umfangreiche Darstellung des Herbartschen philosophischen und pädagogischen Systems vorausgeschickt, der man so weit sie sich rein berichtend verhält, den Vorzug einer klaren und concisen Ausdrucksweise nicht bestreiten kann. Dagegen wird seine Kritik vom katholischen Standpunkte aus den Ueberzeugungen Herbarts nicht gerecht.

Die Bedeutung und Geltung der praktischen Ideen behandelt klar und übersichtlich V. Kühn. Seine Kritik zeigt im Anschluss an Trendelenburgs und Wundts scharfsinnige Einwürfe die mangelhafte Begründung der Herbartschen Ethik durch das Prinzip des ästhetischen Formalismus.

Adolf Foglar: Grillparzers Ansichten über Litteratur, Bühne und Leben. Zweite und vermehrte Auflage. Stuttgart. G. J. Göschen'sche Buchhandlung. 1891.

Wilh. Jerusalem: Grillparzers Welt- und Lebensanschauungen. Wien. Eisenstein u. Co. 1891.

Die Ansichten Grillparzers über Litteratur, Bühne und Leben, aus Unterredungen von Foglar zusammengestellt, sind ein mit geringen Zusätzen versehener Wiederabdruck einer schon vor zwei Jahrzehnten veröffentlichten Arbeit, die eine reiche Fülle interessanter Urteile

über frühere und zeitgenössische Dichter und Schriftsteller enthält, zugleich aber auch wieder die Resignation der pessimistischen Lebensstimmung erkennen lässt, die uns aus den Werken des Dichters so häufig entgegenweht.

Jerusalem giebt auf wenigen Seiten eine liebenswürdige, von Begeisterung für den wehmuterfüllten Dichter eingegebene Charakteristik Grillparzers, die nichts Neues bringen, sondern einem andächtigen Zuhörerkreise das Bild des geliebten Toten nur wieder in herzbewegenden Worten vor die Seele zaubern will.

Kuno Fischer: Arthur Schopenhauer. Geschichte der neueren Philosophie. Bd. VIII. Heidelberg. Carl Winters Universitätsbuchhandlung. 1893. XII. 495.

Rudolf Lehmann: Schopenhauer. Ein Beitrag zur Psychologie der Metaphysik. Berlin. Weidmann'sche Buchhandlung. 1894.

Eduard Grisebach: Arthur Schopenhauers sämtliche Werke. Leipzig. Philipp Reclam.

Ed. Grisebach: Schopenhauers Briefe. 1813—1860. Leipzig. Phil. Reclam.

Ed. Grisebach: Schopenhauer. Berlin. Ernst Hofmann & Co.

Ludwig Schemann: Schopenhauer-Briefe. Leipzig. F. A. Brockhaus. 1893.

Gespräche und Briefwechsel mit Arthur Schopenhauer. Aus dem Nachlasse von Carl Bähr, herausg. von L. Schemann. Leipzig. F. A. Brockhaus 1894.

Martin Seydel: Arthur Schopenhauers Metaphysik der Musik. Leipzig. Breitkopf und Härtel. 1895.

Wilhelm Schmidt: Schopenhauer in seinem Verhältnis zu den Grundideen des Christenthums. Erlangen. Th. Blaesings Universitätsbuchhandlung. 1894.

Hans Herrig: Gesammelte Aufsätze über Schopenhauer, herausg. von Ed. Grisebach. Leipzig. Philipp Reclam.

Theodor Lorenz: Zur Entwicklungsgeschichte der Metaphysik Schopenhauers. Mit Benutzung des handschriftl. Nachl. Leipzig. Breitkopf u. Härtel. 1897.

Susanna Rubinstein: Ein individualistischer Pessimist. Beitrag zur Würdigung Phil. Mailänders. Leipzig. Alex. Edelmann. 1894.

Kuno Fischers Schopenhauer zeigt fast in noch höherem Grade als die übrigen Bände seines Hauptwerkes all die dem Verfasser so häufig nachgerühmten Vorzüge: die lichtvolle Klarheit und übersichtliche Anordnung im Aufbau, die epische Ruhe der Erzählung, die bewunderungswürdige Herrschaft über die Sprache, mit der die schwierigsten Probleme spielend bewältigt werden.

Ohne Voreingenommenheit wird zunächst ruhig und sachlich ein Bild von dem Lebensgange des Philosophen entworfen. Hieran schliesst sich der interessanteste Teil, auf den wir später eingehend zurückkommen, die Charakteristik seiner Persönlichkeit. In grosser Ausführlichkeit wird dann die Lehre dargestellt. Hierfür ist die chronologische Reihenfolge der Werke massgebend, doch so, dass bei Gelegenheit der Analyse der Hauptschrift das in den Parergis, den beiden ethischen Schriften und im Nachlasse Zerstrente gehörigen Orts hineingearbeitet, und wo dies erforderlich, auf die Wandlung in der Gedankenentwickelung Schopenhauers hingewiesen wird. Mit ganz besonderem Interesse verweilt Fischer bei dem Kapitel, das das Reich des Schönen und der Kunst behandelt. Hier bringt er aus dem eigenen Schatze seiner Belesenheit eine Fülle von Dichterstellen hinzu, um die Sätze des Philosophen zu erleuchten. Diese Beigaben sind um so willkommener, als sie uns zeigen, wie Schopenhauers Theorie vom Schönen im innigsten Zusammenhange mit der Kunstanschauung und den Schöpfungen unserer grossen Dichter erwachsen ist.

Wie das Weltbild allmählich im Geiste seines Urhebers entstanden ist, hat Fischer nicht zu ergründen versucht. An dieser freilich nicht leichten Aufgabe ist er vorübergegangen. Alles, was er darüber sagt, beschränkt sich auf die Bemerkung, dass die Synthese von Kant und Plato, den Ausgangspunkt für Schopenhauers Philosophie gebildet habe. (S. 44ff., 291ff.) Auch hat er abgesehen von einigen gelegentlichen Bemerkungen in dem Abschnitte, der sich mit der Kritik des Systems befasst, das Verhältnis Schopenhauers zu den zeitgenössischen Philosophen einer eingehenderen Betrachtung nicht unterzogen. Lehmanns Buch zeigt,

welche Aufgabe hier zu lösen war. Unmöglich können die Bemerkungen, die Fischer schon in seinem Fichte (102ff.) in Bezug auf Schopenhauer gemacht hat, für eine Erledigung derselben gelten, wenn er dort, seiner konstructiven Geschichtsauffassung gemäss, in der dreifachen Antithese gegen die Grundrichtungen der nachkantischen Philosophie unserem Denker seine Stellung als Begründer der letzten unter ihnen anweist.

Die Kritik hebt die hauptsächlichsten Mängel des Systems hervor: die gänzlich geschichtslose, weil jede Geschichte verneinende Auffassung, den Widerspruch in der Lehre von den Objectivationen des Willens, die einmal als ewige, unveränderliche Ideen und dann wieder als entwickelungsfähige, aufwärtsstrebende Erscheinungen charakterisiert werden, die in der Theorie vom Willen enthaltenen Missverständnisse und sich gegenseitig bekämpfenden Meinungen. Mit Recht erfährt ferner in der Kritik der pessimistischen Weltansicht die irrtümliche Anschauung Schopenhauers entschiedenen Widerspruch, dass nur das Leiden positiv, alle sogenannten Güter dagegen nur negativ, durch den Kontrast des Verlustes, als Güter empfunden würden. Aber ganz besonders liegt das Irrthümliche der Theorie in dem arithmetischen Versuch, eine Bilanz zwischen den Leiden und Freuden der Welt ziehen zu wollen. Es ist die mechanisch-materialistische Anschauung vom Menschen, die Schopenhauer, wie so manchen Denker des 18. Jahrhunderts, unter der Voraussetzung von der Gleichartigkeit der Individuen zu diesem Trugschluss verleitet. Schon Schleiermacher hat dieser falschen psychologischen Annahme gegenüber in seiner Schrift vom Werte des Lebens geltend gemacht, dass jeder Versuch, objectiv die Summe von Glücks- und Unglückserfahrungen abwägen zu wollen, an der unumstösslichen Thatsache ihrer Subjectivität scheitern muss. Die Ansichten über das, was Freuden und Leiden verursacht, Glück und Unglück zu heissen verdient, sind ganz individuell. Demnach kann Pessimismus nie eine allgemeine Weltanschauung, sondern nur der Ausdruck einer persönlichen Erfahrung sein.

Unberechtigt dagegen erscheint mir der Einwurf K. Fischers, dass sich Schopenhauer in seiner pessimistischen und ästhetischen Weltbetrachtung in Widerspruch verwickelt habe. Wenigstens

kann ich an dem Punkte keinen Widerspruch sehen, wo ihn Fischer findet. Es sei eine unausgeglichene Behauptung, wenn Schopenhauer einmal sage, dass es das Elend unseres Daseins sei, das Wohlsein nicht fortwährend zu spüren, und es doch dann wieder als das Vorgefühl der höchsten Seligkeit schildere, wenn wir in der willensfreien Betrachtung der Dinge unser Dasein nicht spüren. „Was den Alten als Götterleben im Genuss von Ambrosia und Nektar erschien, interpretiert uns Schopenhauer als menschliches Elend. Ewig klar und spiegelrein und eben fliesst das zephyrleichte Leben im Olymp den Seligen dahin!“ (S. 479.) Aber gerade das Bild der θεῶν ῥεῖα ζωόντων benutzt der Philosoph in seinen Aphorismen zur Lebensweisheit, um den seligen Zustand der willenlosen reinen Anschauung zu bezeichnen. (Gris. IV, 379.) Ich kann die von Fischer konstatierte Antinomie nicht zugeben. Das Verhältnis der beiden Sätze ist doch vielmehr folgendes: Der vom Willen, seinen Leidenschaften und Begierden beherrschte Mensch will das Wohlsein spüren. Spürt er es nicht, so empfindet er Verdruss und Langeweile. Es ist nun einmal die schmerzliche Eigentümlichkeit des vom Willen beherrschten Menschen, in keiner Weise einer Glücksempfindung teilhaftig werden zu können. Diese Meinung beruht auf einer ganz unhaltbaren psychologischen Voraussetzung, entspricht auch absolut nicht der Erfahrung; aber davon abgesehen, steht sie in keinem Widerspruche mit dem anderen Satze, wonach der Mensch reinste Glückseligkeit geniesst, wenn er das Dasein nicht spürt. Der Wille, dieser Peiniger des Menschen ist nun beruhigt, zum Schweigen gebracht oder wohl gar ertötet. Das Dasein nicht spüren, ist in jedem Falle für Schopenhauer das Höchste, nur dass es, so lange der Wille herrscht, nicht möglich und erst durch dessen Vernichtung dem Menschen gelingt. Eine andere Frage ist freilich die, wie denn ohne den Willen überhaupt eine Lustempfindung zu Stande kommen kann; und Schopenhauer hat im 19. Kapitel des 2. Bandes der Parerga diesem Einwande selbst zu begegnen versucht, indem er dies Glück gleichfalls als wesentlich negativer Natur, „auf der Wegnahme der ganzen Möglichkeit des Leidens“ beruhend erklärte. Frauenstädt hat sich bekanntlich mit Recht bei dieser Antwort nicht beruhigt. Das trifft

aber die widerspruchsvollen psychologischen Voraussetzungen dieses Systems, auf die wir hier nicht eingehen.

Am Schlusse der Kritik der pessimistischen Weltansicht werden auch Hartmann, Stirner und Nietzsche von Fischer mit ein paar Seitenblicken abgethan. Eine kurze Betrachtung der Darstellungsweise Schopenhauers, die Vorzüge und Mängel gleichmässig beleuchtet, schliesst das Werk ab.

Wir wenden uns nun zu dem Abschnitte zurück, der sich mit der Persönlichkeit des Philosophen beschäftigt. Kuno Fischer geht von einem Gegensatze aus, der sich zwischen dem Leben und der Lehre Schopenhauers zeige. In seinem Leben in glücklicher Unabhängigkeit, hinreichend mit Glücksgütern gesegnet, um behaglich und sorgenfrei nur seinen Studien und seiner Philosophie leben zu können, von der felsenfesten Ueberzeugung beseelt, dass seine Werke doch schliesslich sich Bahn brechen werden, am Abend seines Lebens noch der Zeuge seines wachsenden Ruhms, von fester Gesundheit bis zum letzten Atemzuge, die ihm den völligen Abschluss seiner Lebensarbeit gönnt, kurz in allem wie wenige Sterbliche vom Schicksale begünstigt und beglückt: predigt er in seinen Werken einen düstern, weltfeindlichen Pessimismus, lamentiert er über die Leiden des Daseins und kann die Farben nicht dunkel genug wählen, um das Bild des Jammers auszumalen. Weiter: in seiner Lebensführung ein kalter, liebeleerer Egoist, ein raffinierter Genussmensch, geblendet von den „Scheinwerten der Welt“, nach Anerkennung und Ruhm geizend, von Neid, Hass und Galle gegen jeden, auch den gelindesten Widersacher erfüllt: preist er in der Theorie das Mitleid als die höchste Tugend, mahnt er zur Demut, Weltentsagung und Selbstverleugnung. Sieht man, so meint nun Fischer, in Schopenhauer einen Moralisten, der ein ethisches Ideal verkünden wollte, so bleibt der unausgeglichene Widerspruch, dass er selbst nicht danach gelebt; fasst man seine Philosophie aber als eine künstlerische Weltanschauung, die ein Sein, nicht ein Sollen darstellen wollte, so löst sich die Antinomie. Dann war sein Pessimismus, „eine völlig schmerzlose, durch die Stärke ihrer Klarheit und Lebhaftigkeit genussreiche Vorstellung“, Ansicht, Anschauung, Bild. Er war in der Tragödie des Weltelends der Zuschauer, nicht ihr Held.

Es ist nun völlig klar, dass hier K. Fischer dem Begriffe des Künstlers eine völlig einseitige Deutung giebt. Schopenhauer ist ihm ein Künstler, sofern er mit übermächtiger Kraft der Phantasie begabt war, sich in ihm gänzlich fremde Stimmungen hineindichten und sie zu einer Stärke steigern konnte, dass er schliesslich unter ihnen litt, nicht aber in dem Sinne, dass sich in seinen Schöpfungen ein im Innersten Erlebtes von der Seele losrang und nach Ausdruck suchte. Das muss man sich klar machen, um zu verstehen, wie Fischers Deutung des Charakterproblems den angeblichen Zwiespalt lösen soll. War Schopenhauer ein Künstler in der Bedeutung, wie wir ihn zuletzt charakterisiert, wie Goethe, Schiller, kurz wie jeder echte Dichter, dessen Schöpfungen aus dem tiefsten Lebensdrange der Natur fliessen und seine Seele wiederspiegeln, so wäre das Gegenteil von dem bewiesen, was hätte bewiesen werden sollen. Dann wäre kein Widerspruch, sondern höchste Uebereinstimmung, Uebereinstimmung wenigstens in den schöpferischen Momenten selbst. Und diese Auffassung scheint mir denn doch die wahrscheinlichere.

Dass Schopenhauer ein Schauspieler gewesen sei, denn darauf läuft doch schliesslich die ganze künstlerische Virtuosität, die ihm Fischer zuspricht, hinaus: dem widerstreitet der durchaus persönliche Ton seiner Philosophie. Aus jedem seiner Worte hört man das persönliche Erlebnis des Denkers heraus. Ja, wie mit Fingern weist seine Darstellung auf die eigene Person hin. Das ist bisher jedem aufgefallen, will auch Fischer nicht leugnen. Was ist denn diese ganze Philosophie weiter als die psychologische Analyse des genialen Menschen? Und dieser geniale Mensch ist Schopenhauer. Wie ist dies Genie nun geartet? Von den wildesten Leidenschaften aufgewühlt, von einem unbezähmbaren Geschlechtstriebe gepeinigt (vgl. die Stellen bei Lehmann S. 24f.), von grenzenlosem Ehrgeize und rastloser Ruhmbegier aufgestachelt, dabei von schmählicher Angst und Sorge um seinen Leib und sein Leben zerfressen: kurz, ein Opfer der wildesten animalischen Instinkte, die ihm wie wenigen das Glück und die Zufriedenheit seiner Seele rauben, erfüllt ihn Ekel und Abscheu vor diesem Leben, wird ihm das Mitleid mit der Elendigkeit die höchste und glänzendste Tugend

und ergreift ihn die unendliche Sehnsucht nach Befreiung von diesem verächtlichen bösen Selbst. Aus seiner unglücklichen Naturanlage, die mit übermächtiger Phantasie gepaart, ihn in seiner Jugend wenigstens (vgl. das Erlebnis im Bagno zu Toulon) die Leiden der Menschheit in vergrössertem Masse empfinden lässt, entspringt seine pessimistische Weltanschauung; und wir haben keinen Grund, in seinen fortwährenden Ausbrüchen des Jammers nur schauspielerische Bravourstücke oder nachempfundene Stimmungen, sondern innerlich qualvoll erlebte und bis auf die Neige ausgekostete Empfindungen zu sehen.

Und ebenso fest steht nun, dass Schopenhauer die in enthusiastischer Weise geschilderte Erhebung des Gemüts in der künstlerischen, interesselosen reinen Anschauung, deren höchstgesteigerte Potenz die Welt- und Willensverneinung des asketischen Heiligen ist, zeitweilig an sich wirklich erlebt hat, dass er die seine Leidenschaften, den „Willen" beruhigende Wirkung des künstlerischen Genusses und der schöpferischen wissenschaftlichen Thätigkeit mit höchster Lustempfindung erfahren hat. Ist es ja doch auch hier nur der Ausdruck seines eigensten, höchst subjektiven Erlebnisses, wenn er die Einwirkung der Kunst, besonders der Musik, auf sein Gemüt so empfand, dass sie der Leidenschaften Flut zur Ruhe bringe und ihn aus der Sinnlichkeit heraus in den Zustand der Ekstase erhebe. Diese Fähigkeit war das Glück seines Lebens, und er hat es reichlich genossen. Aber immer wieder tauchten die alten Feinde aus dem Grunde der Seele auf und raubten ihm den beseligenden Frieden, sodass er sich danach sehnte, diesem Leben völlig absterben, den Willen ganz ertöten zu können. Paulsen hat in seiner Charakteristik des Philosophen das Bild des heiligen Hieronymus von Dürer sehr glücklich zu dessen Illustration herbeigezogen. (Syst. d. Eth. I, 192.)

Es ist unzweifelhaft richtig, wenn Fischer in Uebereinstimmung mit einem Worte Schopenhauers sagt, dass er nicht das Sollen, sondern das Sein habe darstellen wollen; nur ist es eben das eigne Sein, das er mit vollendeter künstlerischer Virtuosität zum Ausdruck gebracht hat. Darum besteht aber auch kein Widerspruch, sondern Uebereinstimmung der Lehre mit seinem Leben, freilich

einem Leben, das selbst an den grellsten Konstrasten leidet. Gewiss war Schopenhauer ein Künstler, aber nicht in dem Sinne des nachempfindenden, Kraftstücke und Bravourarien spielenden, sondern des echten Künstlers, der selbst von dem, was er schafft, tief ergriffen ist, weil er es selbst erlebt hat. Es hat also wohl seine Richtigkeit, wenn der Philosoph von seinem Werke singt:

„Aus langgehegten, tiefgefühlten Schmerzen
Wand sich's empor aus meinem innern Herzen."

Nietzsche hat auch hier wie so oft, seinen genialen psychologischen Tiefblick bewährt, wenn er in der geschlechtlichen „Interessiertheit" Schopenhauers den Ausgangspunkt für dessen Weltanschauung sehen zu müssen glaubte. „Man möchte versucht sein zu fragen, ob nicht seine Grundconception von „Willen und Vorstellung", der Gedanke, dass es eine Erlösung vom „Willen" einzig durch die „Vorstellung" geben könne, aus einer Verallgemeinerung jener Sexual-Erfahrung ihren Ursprung genommen habe. Bei allen Fragen in Betreff der Schopenhauerschen Philosophie, bemerkt er weiter sehr richtig, ist, anbeibemerkt, niemals ausser acht zu lassen, dass sie die Conception eines sechsundzwanzigjährigen Jünglings ist; so dass sie nicht nur an dem Spezifischen Schopenhauers, sondern auch an dem Spezifischen jener Jahreszeit des Lebens Anteil hat". (Geneal. d. Moral S. 107 2A.)

Im Wesentlichen teilt die von mir entwickelte Auffassung Schopenhauers auch Rudolf Lehmann in seinem lehrreichen und verdienstlichen Buche. Auch er sieht keinen Widerspruch zwischen dem Leben und der Lehre des Philosophen in dem Sinne Fischers, auch er findet vielmehr in dessen Werken den Abdruck seiner lebendigen Persönlichkeit, freilich auch nicht ganz zutreffend den „Ausfluss einer starken und einheitlich (?) schöpferischen Individualität". (S. 43). „Wie in einer Dichtung spiegelt sich die Persönlichkeit ihres Schöpfers in dieser Philosophie". (S. 105.) Da, wo sich scheinbare Gegensätze auf thun, so wenn der furchtsame und ruhmeslüsterne Philosoph in begeisterter Rede von der Nichtigkeit des Todes redet oder den Ehrgeiz samt allen Leidenschaften perhorresciert, erklärt dies Lehmann mit richtigem Verständnis für die Eigenart dieser Persönlichkeit aus dem Streben, das eigene

Empfinden, das eigene unruhige Begehren zu beschwichtigen. „Die Leidenschaften, die den Menschen mit scharfem Stachel peinigen, sie werden für den Philosophen Sporn und Ausgangspunkt des Denkens. Die Triebe, von denen er sich im praktischen Leben gar nicht oder nur unvollkommen zu lösen vermag, von ihnen sucht er Befreiung im lichten Reiche der Erkenntnis". (S. 35). Und selbst noch im asketischen Ideale, das Schopenhauer nie erreicht hat, sieht er mit Recht noch einen Widerschein seines persönlichen Wesens, nur dass es „nicht das Abbild, sondern das ideale Gegenbild desselben darstellt". (S. 43.)

Aber Lehmann macht nun ausserdem den Versuch, Schopenhauer auch geschichtlich zu begreifen und die Eigentümlichkeiten und Widersprüche seines Systems, d. h. ja auch, wie wir gesehen haben, seiner Persönlichkeit aus den historischen Bedingungen zu erläutern. So zeigt er zunächst im zweiten Kapitel, wie sich in seinem Systeme rationalistische und romantische Einwirkungen durchkreuzen, wie seine Reduktion des mechanischen Vorstellungslebens auf das Kausalitätsprincip, die gänzlich ungeschichtliche Auffassung vom Menschen unter dem Einflusse des Rationalismus steht, wie dagegen seine Willens- und Gefühlstheorie, sowie selbst die pessimistische Weltansicht, unbeschadet seiner Beschäftigung mit der indischen Philosophie, in der Romantik wenigstens ihre Nahrung finden. Die von Lehmann zur Vergleichung herangezogenen Stellen aus Tieck (S. 74f.) sind um so interessanter, als dieser Dichter wirklich der Liebling seiner Jugend war. (Vgl. Schemann: Schopenhauer-Briefe S. 55.)

Nicht in allen Punkten kann ich mich dagegen den Auseinandersetzungen des dritten Abschnitts anschliessen. Zunächst ist es ja ganz richtig, wenn Lehmann die Bedeutung Spinozas für die Ausgestaltung der Weltansicht nachdrücklich hervorhebt, die ihren vollendetsten Ausdruck bei Goethe und Schelling, übrigens Herder nicht zu vergessen, gefunden hat, wenn er ferner das ästhetische Moment und das optimistische Gepräge dieser Lebensanschauung betont und sie in entschiedenen Gegensatz zur mechanischen Weltauffassung Spinozas stellt: aber es darf doch nicht vergessen werden, dass auch für diese künstlerische Lebensbetrach-

tung die Keime, wenn auch nicht bei Spinoza, so doch im 16., 17. und 18. Jahrhundert bereit lagen, und dass die ästhetische Ansicht von Kosmos und Dasein längst vor der Einwirkung des holländischen Philosophen Gemeingut vieler geworden war. Sie fand schon einen genialen Vertreter in Giordano Bruno, der auch wahrscheinlich auf Spinoza nicht ohne Einfluss gewesen ist; sie wurde in den Rhapsodien Shaftesburys zu dichterisch hinreissendem Schwunge. Sie verbreitete sich durch Uebersetzungen von dessen Werken und durch die Neugestaltung dieser Weltauffassung in Hemsterhuis' Sophylus und besonders dem Aristäus, der begeisterte Leser im Münsterschen Kreise der Fürstin Gallitzin, einer bekanntlich auch Goethe eine zeitlang nahestehenden Gemeinde, fand, auch in Deutschland. (Vgl. hierzu auch Dilthey im Arch. d. Gesch. d. Phil. VII, 76 und Widmungsschrift für Zeller 1894 S. 15ff.) Und hiermit erledigt sich auch die Bemerkung Lehmanns in Bezug auf Plato. Er hat nachweisbar Shaftesbury und Hemsterhuis bei der Komposition ihrer Dialoge als Musterbild vorgeschwebt, und der Letztere fand die stärkste Anregung zur Beschäftigung mit dem griechischen Philosophen durch seinen Vater Tiberius, der seinerzeit ein berühmter Platoforscher war. Also die platonisierende ästhetisch-optimistische Weltbetrachtung reicht tief bis ins 16. Jahrhundert zurück und lässt sich ununterbrochen seitdem bis zur Zeit Goethes und Schillers in namhaften Vertretern aufweisen.

Ich kann ferner nicht zugeben, und hier scheidet sich meine Auffassung Schopenhauers von der Lehmanns, dass es wesentlich moralische Interessen waren, die den Philosophen im Gegensatze zu dem Optimismus der Goethe, Schelling, Hegel auf den dunklen Weg der pessimistischen Weltansicht trieben, dass es überall der Moralist sei, der aus ihm rede, die ethisierende Betrachtung ganz und gar im Mittelpunkte seiner Philosophie stehe. (S. 97.) Wenn Lehmann meint, dass jede moralisierende Anschauungsweise notwendig zum Pessimismus neige und, je ausschliesslicher die Moral im Mittelpunkt der Betrachtung stehe, desto schroffer und entschiedener diese Neigung hervortrete (S. 99f.), so möchte ich gerade das Gegenteil behaupten. Wo echte, auf das Leben gerichtete moralische Tendenzen zweifellos beobachtet werden können, entspringen sie

einem optimistisch gestimmten Gemüte. Schleiermacher war, wenn mit einem Worte zu charakterisieren, eine durchaus ethische Persönlichkeit, und doch wird ihm niemand eine pessimistische Lebensanschauung unterschieben wollen. Ja, man wird von vornherein doch sagen müssen, dass nur der das Leben bejahende und seinen Wert anerkennende Denker auch moralische Tendenzen verfolgen kann. Und ebenso richtig ist, dass, für wen das Leben keine Bedeutung hat, ein zu vernichtendes und verneinendes Etwas ist, Moral im eigentlichen Sinne, sofern sie nämlich Lebensgestaltung zum Zwecke hat, geradezu unmöglich, weil sinnlos ist. Und ich sehe auch nicht, dass Schopenhauer irgend eine Gegeninstanz bildete. Von einer positiven, das Leben gestaltenden Ethik kann man bei ihm nicht reden. Sein höchstes Ideal, die Ertötung des Willens, negiert das Leben so vollständig, dass für sittliche Ausgestaltung kein Platz mehr bleibt. Ja, seine Unfähigkeit zu jeder Moral scheint mir nirgends deutlicher am Tage zu liegen als da, wo er den positiven Versuch macht, gleichsam ausserhalb des Bereichs seines Systems eine solche zu geben, in seinen Aphorismen zur Lebensweisheit. So interessant und stellenweise erhebend sie sind, so komisch wirken sie doch auch wieder in ihren kleinlichen, selbst auf richtige Kapitalsverzinsung bedachten, jedes grossen Gesichtspunkts ermangelnden Auseinandersetzungen. Aber will man mit seinen moralistischen Neigungen nur ausdrücken, dass er über den Wert des Lebens tief und eindringend nachgedacht, so ist dagegen nichts einzuwenden. Positiv es dagegen gestalten zu helfen, was doch die wahre Aufgabe des echten Ethikers ist, hat er nicht vermocht, indem er daran durch das letzte Resultat seines Nachdenkens verhindert war, dass das Leben nichts wert sei.

Das Verhältnis Schopenhauers zu Fichte und Schelling wird mit einer Klarheit auseinandergesetzt, die selbst Grisebach von seinem Irrtum einer völlig spontanen Gedankenerzeugung seines Heros zurückbringen muss. (Vgl. bes. 109. 112. 121. 169.) Auffallend ist bei einer die Abhängigkeitsverhältnisse und die geschichtliche Stellung Schopenhauers so gründlich erwägenden Untersuchung, dass mit keinem Worte Aenesidem Schulzes gedacht wird, der doch als persönlicher Lehrer des Philosophen, wie für dessen

Unterscheidung von Real- und Erkenntnisgrund, sicher auch für seinen Einwurf gegen Kants unberechtigte Anwendung des Kausalitätsgesetzes auf das Ding an sich massgebend gewesen ist. (S. 158.)

Am Schlusse hat Lehmann den Ansatz zur psychologischen Analyse des metaphysischen Bedürfnisses überhaupt gemacht und im Anschluss an die Individualität Schopenhauers den Nachweis unternommen, dass ihm gewisse erkenntnistheoretische und psychologische Voraussetzungen zu grunde liegen, die durch die eigentümliche Anlage und Begabung ihres Urhebers eine spekulative Umdeutung erfahren. Gewiss ist ein solches Unternehmen von grösstem Nutzen, nur muss es in grösserem Umfange, etwa im Sinne der Untersuchungen Diltheys, besonders über den Dichter (vgl. Einbildungskraft des Dichters), angefasst werden, wenn es für die Begründung einer individuellen Psychologie Verwertung finden soll. (Vgl. auch dazu dessen Ideen über eine beschr. und zerglied. Psych. und Beitr. z. Stud. der Individualität.)

Lorenz hat zum ersten Mal den auf der Berliner Königl. Bibliothek befindlichen Nachlass eingesehen, um das Entstehen und die Fortentwicklung der Anschauungen Schopenhauers in den Jahren 1813—18 zu beobachten. Daraus ergiebt sich, dass er seine Lebensansicht zunächst an die Platonische Ideenlehre anlehnte und hiermit erst später seine eigentümlich modifizierte Auffassung des Kantschen Dings an sich, wie sie sich in seinem Hauptwerke findet, verband. Besonders bemerkenswert und ein Beweis dafür, dass seine Philosophie doch im wesentlichen ein Produkt der eigenen lebendigen Erfahrung war, die sich dann an den ihm kongenialen Weltanschauungen Platos, Kants und der Inder orientierte und systematisch zu gestalten suchte, sind die Aeusserungen aus dem Nachlass (S. 21) über die „Duplizität des Bewusstseins". Sollten sich dort nicht mehr ähnliche Bemerkungen finden, die uns, mit gleichzeitigen Briefäusserungen zusammengehalten, einen tieferen Blick in den Ursprung seiner Lebensanschauung gewähren?

Grisebach hat bald nach seinen Edita und Inedita Schopenhaueriana eine vorzügliche Ausgabe der gesamten Werke dieses Philosophen mit treuer Sorgfalt und Hingebung veranstaltet, die

1891 beendet, 2 Jahre später ihre 2. Auflage bereits erlebt hat. Der Herausgeber hat sich das Ziel gesteckt, ganz im Sinne Schopenhauers dabei zu Werke zu gehen und sie dessen Forderung gemäss „in genauem, unverkümmertem und unverfälschtem Abdruck“ wiederzugeben, „ohne irgend etwas daran zu ändern, sei es eine Periode oder auch ein Wort, eine Silbe, ein Buchstabe, ein Interpunktionszeichen“. Die Ausgabe umfasst 6 Bände, von denen der letzte, ausser der Farbenlehre, in deutscher und lateinischer Sprache einen sehr wertvollen biographisch - bibliographischen Anhang enthält. Dieser bietet zunächst eine chronologische Uebersicht über Schopenhauers Leben und Schriften. Daran schliesst sich der höchst bedeutsame Briefwechsel Schopenhauers mit Goethe aus den Jahren 1814—1818, der hier zum ersten Male vollständig erscheint.

Wie aus den Bemerkungen über die Methode der Textbehandlung zu ersehen ist, hat Grisebach die sieben Einzelschriften Schopenhauers in den Ausgaben letzter Hand zu grunde gelegt und sie mit den Zusätzen und Abhänderungen versehen, welche dieser in seine Manuskriptbücher eingetragen und für spätere Auflagen bestimmt hatte. Sie befinden sich, 10 an der Zahl, auf der Königlichen Bibliothek in Berlin; die durchschossenen Handexemplare des Philosophen dagegen, die sich im Privatbesitz befinden, hat der Herausgeber nur einsehen, nicht benutzen können. Sie sind „auf nicht absehbare Zeit der wissenschaftlichen Benutzung entzogen“. Die Kontrolle über die Zusätze und Aenderungen späterer Hand hat Grisebach durch Angaben des betreffenden Manuskriptbuchs und der Seite erleichtert. So steht diese sorgsame Leistung in schroffem Gegensatze zu der liederlichen und leichtfertigen Arbeit Frauenstädts, der im Besitze des gesamten handschriftlichen Materials, auch der Handexemplare, in ganz unverantwortlicher Weise verfahren ist. Viele Beweise werden dafür vom jetzigen Herausgeber gelegentlich herbeigebracht.

Nicht minder verdient mit Anerkennung hervorgehoben zu werden, dass Grisebach endlich auf Grund eines schon von Schopenhauer entworfenen Registers zu seinen Werken ein bedeutend erweitertes Namen- und Sachregister hinzugefügt hat, das es einem möglich macht, sich schnell und bequem zu orientieren. Auch hier

hat der gewissenhafte Herausgeber das Eigene vom Ursprünglichen durch verschiedenen Druck geschieden.

Den gesammelten Werken hat dann Grisebach noch vier Bändchen aus dem Nachlasse hinzugefügt.

Auch die Briefausgabe, die er veranstaltet hat, verdient dasselbe uneingeschränkte Lob wie die Gesamtausgabe der Werke. Sein Bestreben ist gewesen, die bisher weit verstreuten wichtigsten Briefsammlungen in bequemer und handlicher Form, wie auch zu einem billigen Preise einem grösseren Leserkreise zugänglich zu machen. Zu dem Zwecke hat er die vier Hauptsammlungen von Becker, Frauenstädt, Lindner, Asher zusammengestellt. So weit möglich, hat er diese nach den Originalen verglichen und Mängel der bisherigen Abdrucke beseitigt. Dazu kommen ferner die Briefe an Doss, dann an Bähr, von denen Grisebach selbst schon in seinen Edita die Mehrzahl (5) veröffentlicht hatte, endlich noch die bei Brockhaus und Gwinner gedruckten. Anmerkungen geben persönliche und sachliche Erläuterungen. Eine chronologische Uebersicht, die sich leider nur auf die sonst veröffentlichten, in das vorliegende Buch nicht aufgenommenen Briefe beschränkt, fügt eine kurze Angabe des Inhalts und den ersten Druckort bei. Auch hier erhöht ein Namenregister am Schlusse die Brauchbarkeit des Werkes bedeutend.

Nicht dieselbe Anerkennung kann ich der Lebensbeschreibung zollen, die Grisebach von Schopenhauer entworfen hat. An Aufwendung von Mühe und Fleiss steht sie freilich nicht im geringsten hinter den anderen Arbeiten zurück; in seiner Beurteilung des Philosophen aber kann ich mich dem Biographen nicht anschliessen. Seine Schrift will eine Ehrenrettung des hochverehrten Meisters sein und jeden Flecken von dem geliebten Bilde, das unkundige und übelwollende Hände übermalt haben, entfernen.

So widmet er ein sehr ausführliches Kapitel dem Zerwürfnis zwischen Mutter und Sohn und sucht auf Grund eines reichlich herbeigezogenen Quellenmaterials, in das er dem Leser selbst einen Blick gewährt, die Frage so zu entscheiden: Sie habe durch ihr Verhältnis zu Gerstenberg den Sohn von sich gestossen, weil dieser dadurch das Andenken des von ihm innigst verehrten Vaters ge-

schändet gesehen habe. Aber einmal ist durch die angeführten Stellen keineswegs über jeden Zweifel erhaben, dass diese Beziehung in dem Sinne Grisebachs gedeutet werden müsste; und zweitens ist es doch, selbst wenn dies der Fall, nur vage Vermutung, gerade darin das Motiv für die Trennung des Sohnes von seiner Mutter zu sehen. Vielmehr lag wohl der Grund der unnatürlichen Abneigung, die sich ja schon lange vorher bemerkbar machte, in der gänzlichen Verschiedenheit des Temperaments und der Art, Welt und Dinge zu betrachten; und den Ausschlag gab wahrscheinlich die Prunk- und Verschwendungssucht der Mutter, die der haushälterische, mit den kaufmännischen Talenten seines Vaters reichlich ausgestattete Sohn auf die Dauer nicht mit ansehen konnte. Das Urteil Grisebachs über Johanna, dass sie eine „leichtfertige, oberflächliche, herzlose, die Mutter völlig verleugnende Weltdame“ gewesen sei (S. 99), ist wohl kaum zu hart. Auch Anselm Feuerbach hat sie gelegentlich ein Weib „ohne Gemüt und Seele“ genannt. Und wahrlich aus ihren Briefen dringt dem Leser nicht ein Strahl von Wärme entgegen. Hierin war sie ganz die würdige Mutter ihres Sohnes. Denn das Gerede von dessen Liebefähigkeit ist doch eitel Dunst. Liebefähig ein Mensch, der das unselige Zerwürfnis mit herzloser Gleichgiltigkeit ertragen hat und in seinen pessimistischen Deklamationen wohl fortwährend das äussere Wehe der eigenen Person — auch die Leiden anderer laufen ihn doch nur so stark an, weil sie ihm selbst Schmerz bereiten — aber nie und nirgends den herben, geistigen Kummer im Sinne hat, den das schicksalsmässige Missverstehen zweier durch die Bande des Blutes zusammengehörigen Menschen bereitet!

Was will es dagegen sagen, dass er dem armen Josias Bunsen als Student unter die Arme gegriffen oder Josef Gans ein paar Male ins Theater geführt hat, wenn er von Jüngeren, die mit ihm in keinem dauernden persönlichen Umgange standen, verehrt und von Hebbel einmal als ein jovialer alter Herr bezeichnet worden ist. Bei der peinlichen Gewissenhaftigkeit, mit der Grisebach jeden noch so geringfügigen Scheinbeweis der Güte und des Edelsinns seines Helden hervorholt, muss es im Gegenteil auffallen, in dessen langem Leben nur so wenig herausgefunden zu haben. Die Pasquille

und Schmähungen Schopenhauers nennt Grisebach „Meisterstücke der Polemik". Die bösartigen Verdächtigungen gegen Beneke übersieht Grisebach.

Einige Kleinigkeiten bei Gwinner, Schemann, in den sämtlichen Werken Grisebachs selbst erfahren hier ihre Berichtigung. Die Notiz über die drei Recensionen bei Kuno Fischer (S. 31 f.) bedarf der Ergänzung nach S. 77 f. des vorliegenden Buches.

Wie Grisebach hat auch Schemann eine Ausgabe von Schopenhauer-Briefen veranstaltet, die aber einen ganz andern Zweck verfolgt. Sie soll eine Vorarbeit für eine allen wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Gesamtausgabe bilden und bringt daher ungedruckte oder schwer zugängliche, in Zeitungen verstreute Briefe. Neues tragen sie zur Erkenntnis der Entwicklung des Philosophen noch weniger als die schon bekannten Briefe bei. Es lag nicht in Schopenhauers Art, sich brieflich über wissenschaftliche Fragen auszusprechen. Diskussion über seine Ansichten verursachte ihm Unbehagen. Eine angenehme Zugabe sind die Briefe von Doss an Schopenhauer, die mit den von Grisebach veröffentlichten an Doss uns eine sympathische und liebenswürdige Persönlichkeit, die in gläubiger Verehrung zum Meister aufblickt, kennen lehren.

Bähr hat einige Gespräche, die er während eines kürzeren Aufenthalts in Frankfurt mit Schopenhauer führte, veröffentlicht. Auch sie bieten ausser ein paar persönlichen Daten (S. 34. 38. 39. 51) gar nichts auch nur annähernd Wichtiges. Die beigegebenen Briefe waren mit Ausnahme des ersten vom 1. 3. 1857 schon von Grisebach in den Edita gedruckt; jetzt auch in seinem Briefwechsel. S. oben.

Die Musiktheorie Schopenhauers hat Martin Seydel eingehend dargestellt und ihrer Bedeutung nach untersucht, dabei auch das Verhältnis zu Wagners Anschauungen berührt; die Beziehungen von Schopenhauers Philosophie zum Christentum hat wieder einmal Wilh. Schmidt zum Gegenstande einer Untersuchung gemacht. Herrigs Aufsätze über den Philosophen, die vor langen Jahren in Zeitschriften erschienen, ohne besondere Originalität und Bedeutung sind, hat sein Freund Grisebach aus einem Akte der Pietät gesammelt herausgegeben. Zum Schlusse ist an dieser Stelle noch

die Darstellung der Philosophie Mainländers von Sus. Rubinstein zu erwähnen. In diesem Nachbeter Schopenhauers wird der Zusammenhang dieser ganzen Weltanschauung mit den theosophisch-gnostischen und naturphilosophischen Spekulationen Schellings und seiner Genossen selbst für das blödeste Auge deutlich. Die Verfasserin hätte sich aus Rücksicht auf den deutschen Leser ihre Arbeit durchkorrigieren lassen sollen.

Sören Kierkegaards Angriff auf die Christenheit von A. Dorner und Chr. Schrempf. Stuttgart. Fr. Frommanns Verlag. (E. Hauff.)

Harald Höffding: Sören Kierkegaard als Philosoph. Stuttgart. Fr. Frommanns Verlag.

Die lange Reihe von Uebersetzungen der Werke des dänischen Schriftstellers von Michelsen, Gleiss, Bärthold, Schrempf und Dorner hat durch die vorliegende Arbeit der beiden letzten eine wichtige Bereicherung erfahren, die für das Verständnis und die Beurteilung des eigenartigen Denkers von der grössten Bedeutung ist. Wir lernen ihn hier von einer ganz neuen Seite kennen. Der „Angriff auf die Christenheit" ist eine Sammlung von Kierkegaard selbst herausgegebener und nachgelassener Zeitungsartikel und Flugschriften aus den letzten Jahren seines Lebens, von denen bisher nur Weniges wie der „Gesichtspunkt für meine schriftstellerische Wirksamkeit" ins Deutsche übersetzt ist. Sie verdanken ihre Entstehung dem äusseren Anlasse, dass der Bischof Martensen, der erste Geistliche der dänischen Kirche, in einer Predigt seinen Vorgänger Münster als ein Glied in „der Kette der heiligen Wahrheitszeugen" bezeichnet hatte.

Mit leidenschaftlichem Eifer griff Kierkegaard diesen Ausdruck auf und wies entrüstet die Anwendung eines Titels auf einen in Würden, Ehren und Wohlleben sich sonnenden Priesterkönig zurück, der nur den Blutzeugen der christlichen Kirche zukomme. Rede und Gegenrede trieb Kierkegaard immer weiter und deckte ihm schliesslich überhaupt den ungeheuer klaffenden Widerspruch zwischen dem Ideale des Urchristentums und des offiziellen Christentums auf. Dieses gleicht jenem „nicht mehr als das Quadrat dem Kreise, nicht mehr als

das Geniessen dem Leiden, als die Selbstliebe dem Geist gegen sich selbst, als weltliches Streben der Weltentsagung; nicht mehr als die selbstzufriedene Einbürgerung in der Welt dem gleicht, dass man ein Fremdling und Pilger in dieser Welt ist, nicht mehr als der Gang aufs Bureau, zum Tanz und auf die Brautschau der Nachfolge Christi gleicht — nein, nicht mehr!" Die Probe zeigt, welche leidenschaftliche Sprache Kierkegaard redet, wie er durchdrungen ist von der Idee des Leidens, wie er sich sehnt nach einem Wandel in der Nachfolge des Leidens und Sterbens Christi. Im offiziellen Christentum sieht er nur Unwahrheit, ein Narrenspiel, das man mit Gott treibt, indem man den Ernst des Ideals durch allerlei bequeme Aenderungen und Herabminderungen abgeschwächt und verdunkelt hat. Man hat sich so etwas wie Christentum zurecht gemacht. Kein Zweifel, dass Kierkegaard damit den Finger auf eine der wundesten Stellen des Christentums gelegt und sonnenklar den Widerspruch zwischen Ideal und Lebensführung aufgezeigt hat, einen Widerspruch, der so anfechtbar ist, weil das Ideal nirgends erstrebt wird, freilich auch nicht erstrebt werden kann. Dass er das letztere nicht erkannte, darin liegt die Schwäche seiner Forderung. Indem er die Rückkehr zum urchristlichen Ideale verlangte, negierte er völlig die Thatsache einer zweitausendjährigen geschichtlichen Entwickelung.

Höffdings Monographie über Kierkegaard, die von Dorner übersetzt, von Schrempf mit einem Begleitworte versehen ist, will den dänischen Denker in seiner Eigenschaft als Philosophen behandeln. Systematischer Philosoph ist nun Kierkegaard so wenig wie Nietzsche gewesen, und dieser Versuch hat daher, wie wir gleich näher sehen werden, die richtige Würdigung des merkwürdigen Denkers teilweise beeinträchtigt. Die ersten Kapitel zeigen die geistigen Strömungen Dänemarks, die Kierkegaards Jugendzeit umgeben. Sie sind für sein Verständnis unentbehrlich, denn nur aus dem Einfluss Hegelscher und romantischer Ideen, wie sie damals Dänemark nicht minder als Deutschland durchfluteten, wird die eigentümliche Gedankenrichtung in der Beurteilung des Bestehenden und die wissenschaftliche Methode Kierkegaards wenigstens annähernd deutlich. Von noch grösserer Einwirkung

auf die geistige Entwickelung dieses Denkers ist freilich der individuelle Lebensgang gewesen und daher für das volle Verständnis seiner eigenartigen Wirksamkeit gar nicht zu entbehren. Mit wenigen Strichen hat Höffding die wichtigsten und entscheidendsten Momente klar herausgekehrt: es ist der beste Abschnitt des Buches. Weniger gelungen dagegen ist die Darstellung des sogenannten Systems selbst. Abgesehen davon, dass sich kaum jemand ohne die Worte des Schriftstellers selbst aus den hier gegebenen Andeutungen über dessen eigentliche Meinung unterrichten kann, leidet sie m. E. zum Teil wie in der Interpretation der Lebensstadien an unrichtiger Auffassung. Höffding will darin einen theoretischen Versuch einer Charakteristik der verschiedenen überhaupt möglichen Lebensansichten sehen. Diese Beurteilung ist auf die wichtigste, die religiöse entschieden nicht anwendbar, da sie ja doch die eigenste innerste Ueberzeugung, das Lebensideal des Denkers ausspricht. Dann bleibt aber auch für die beiden andern, das sinnlich erotische und ethische Stadium nur die Möglichkeit, sie als innerliches Erlebnis zu fassen. Sie bezeichnen den Leidensweg, auf dem Kierkegaard seinem ernsten und erhabenen Ideale zugestrebt ist. Hier erwuchs nun die Aufgabe, den Punkt, aus dem sich diese verschiedenen Lebensmöglichkeiten für Kierkegaard ergaben, aufzusuchen und in völliger Klarheit aufzuzeigen. Nur so konnte aus dem Chaos sich scheinbar widersprechender Aeusserungen die doch notwendig vorhandene Einheitlichkeit der Person zur Anschauung gebracht werden. Dieser psychologischen Analyse aber hat sich Höffding überhoben. Eben so wenig kann ich seiner Polemik gegen Kierkegaards religiöses Ideal irgend welche Berechtigung einräumen, da er seine Kritik von einem Standpunkte aus unternimmt, den Kierkegaard von vornherein zum Ausgang seines Angriffes macht. Er sagt nur noch einmal Ja, wo sein Widerpart schon so oft Nein gesagt hat. Vielmehr handelte es sich auch hier darum, den Gründen nachzugehen, die den eigentümlichen Denker nach seinem ganzen Entwickelungsgange und der Absonderlichkeit seines Gedanken- und Empfindungslebens zu seinen merkwürdigen Ueberzeugungen führten. Ausführlich habe ich meine Auffassung von dem dänischen Denker im Oktoberheft der Preussischen Jahrbücher (Jhrg. 97) dargelegt.

Hermann Türk: Fr. Nietzsche und seine philosophischen Irrwege. Jena und Leipzig. Otto Rassmann. 1891.

Th. Achelis: Fr. Nietzsche. Hamburg. (J. F. Richter). 1895.

Maxi Nietzsche-Kritik. Zürich. Verlags-Magazin. 1895.

Max Zerbst: Nein und Ja. Leipzig. Naumann. 1892.

Eugen Kretzer: Fr. Nietzsche. Leipzig. Kesselring'sche Hofbuchhdlg. 1895.

Robert Schellwien: Max Stirner und Fr. Nietzsche. Leipzig. Pfeffer. 1892.

Robert Schellwien: Nietzsche und seine Weltanschauung. Leipzig. Alfred Janssen. 1897.

J. H. Wilhelmi: Th. Cartyle u. F. Nietzsche. Göttingen. Vandenhoeck u. Ruprecht. 1897.

Geo Runze: Fr. Nietzsche als Theologe und als Antichrist. Kritik-Verlag. 1896.

Otto Ritschl: Nietzsches Welt- und Lebensanschauung. Freiburg i. B. J. C. B. Mohr. 1897.

Alois Riehl: Friedr. Nietzsche, der Künstler und der Denker. Ein Essay. Stuttgart. E. Hauff. 1897.

Ferd. Tönnies: Der Nietzsche-Kultus. Leipzig. Reisland. 1897.

Rud. Steiner: Fr. Nietzsche, ein Kämpfer gegen seine Zeit. Weimar. Felber. 1895.

Die Flut der litterarischen Erscheinungen über Nietzsche ist ins schier Unübersehbare angeschwollen. Wer nur die Feder zu rühren vermochte, glaubte für oder wider ihn Stellung nehmen zu müssen. Nur wenige Schriften können hier erwähnt werden. Die meisten sind Augenblicksarbeiten, nur interessant als Zeugnisse der aufwühlenden Kraft von Nietzsches Genie. Sie vervollständigen das Stimmungsbild unserer Zeit; die Materie selbst lassen sie in undurchdringlicher Finsterniss. Einzelne machen Anleihen bei der Tollhaus-Psychologie, um sich dem Problem zu nähern. Sie erklären damit ihren völligen Bankrott im Verstehen so eigentümlicher Individualitäten wie Nietzsche. Dahin gehört vor allen Türk, der mit Aufbietung aller möglichen psychiatrischen Fachliteratur und literarischer Parallelen aus Zola und Dostojewski Nietzsches Ge-

dankenwelt als die Ausgeburt eines an perversen moralischen Instinkten leidenden Geistes hinstellt. Das hat auch er freilich noch nicht heraus, „ob Nietzsches Irresein ein impulsives (instinktives), sich in Zerstörungsinstinkten äusserndes oder ein moralisches, sich im Verfall der socialen Instinkte und sittlichen Triebe manifestierendes Irresein ist“. (68.) Achelis lässt den jungen Nietzsche zwar gelten, vor dem späteren aber fasst auch ihn ein Grauen, und er vermag schliesslich dessen Lebensanschauung nur als „die vollendete Anarchie des Denkens, den völligen Bankrott des philosophischen Bewusstseins, insbesondere die Zucht- und Schamlosigkeit des durch keine sittlichen Verpflichtungen mehr gebundenen Gefühls“ (34.) zu resümieren.

Solches völlige Missverstehen dieser eigentümlichen Natur weist treffend Riehl in seinem unten eingehend zu charakterisierenden Buche mit den Worten zurück: „Der Ernst und die Tiefe der Leidenschaft, mit welcher Nietzsche dem Problem der Moral entgegenkommt, hätten ihn allein schon davor bewahren sollen, für einen Skeptiker der Moral gehalten zu werden, der aus irgend einem freigeistigen, starkgeistigen Hange die Verbindlichkeit ihrer Gesetze bezweifelt“. (80f). Maxi bietet in seiner „Nietzsche-Kritik“ eine unübersichtliche Zusammenstellung aller möglichen Aeusserungen über den Denker. Zerbst meint den Moral insanity-Fanatiker Türk durch eine Zusammenstellung wörtlicher Citate aus Nietzsches Schriften widerlegen zu können. Kretzer giebt einen kurzen Ueberblick über Nietzsches Anschauungen, ohne aber auf die Schwierigkeiten einzugehen.

Mit andern wirklich oder nur scheinbar verwandten Geistern haben Nietzsche Schellwien und Wilhelmi in Parallele gesetzt; jener bringt ihn, wie auch Rudolf Steiner in seinem Buche über Nietzsche und wie dies übrigens auch sonst noch geschehen ist, mit Stirner, dieser mit Carlyle zusammen. In dem letzteren Vergleich liegt eine Berechtigung; denn in Nietzsches Idee vom Uebermenschen und vom Pathos der Distanz spiegelt sich der Heroenkult des Engländers in vergrösserten Massen wieder; und die gleiche ungeschichtliche Meinung von der im Genius plötzlich und unvermittelt auftauchenden, schöpferischen Kraft und Wirksamkeit ist beiden

eigentümlich. Ja auch in ihrem persönlichen Schicksale, wie in charakteristischen Merkmalen ihres Wesens, dem leidenschaftlichen Wahrheitsstreben, der tiefen religiösen Stimmung bieten sie eine merkwürdige Parallele. Dagegen verbindet die Gleichung Stirner-Nietzsche ganz disparate Gegenstände mit einander. Was hat der schrankenloseste Subjektivismus, hinter dem doch nur die widrige Lust gemeinster sinnlicher Befriedigung lauert, ein Ziel, das all und jedem anempfohlen wird, mit dem Ideale Nietzsches von dem hohen, herrlichen, kraftstrotzenden, seinen Machtwillen auslebenden Individuum, das nur einzelne wenige repräsentiren, zu thun? Es ist auch mein Urteil wenn Riehl meint, dass Nietzsche und Stirner vergleichen nichts anderes heisst, „als Schriften von fast beispielloser Macht der Rede und einer verhängnisvollen Kraft des Genies mit einer litterarischen Kuriosität zusammenstellen.“ (S. 81.)

Wilhelmi streift in seiner Broschüre auch das Verhältnis Nietzsches zum Christentum. Versteigt er sich auch nicht bis zu der kuriosen Meinung, die Gallwitz in den Preussischen Jahrbüchern (1896) zu begründen unternahm, dass sich zwischen Nietzsches Gedankenwelt und der des Christentums eine völlige Uebereinstimmung zeige, so findet doch auch er den Abstand zwischen den beiden Welt- und Lebensanschauungen nicht so gross, als es auf den ersten Blick scheinen möchte, und sucht diese und jene Parallele dafür herbeizubringen. (S. 52f.) Darüber lässt sich aber nur Folgendes sagen: Wo sich bei Nietzsche scheinbar christliche Anklänge finden, wie in seiner starken Hervorhebung der autonomen Sittlichkeit, ist es nichts dem Christentum Eigentümliches, sondern was jeder echten Moral schon seit den Tagen des Sokrates gemeinsam ist. Wo dagegen von ihm dem Christentum eigene Anschauungen wie Sünde, Schuld, Reue, jenseitiges Leben, ewige Seligkeit berührt werden, tritt er ihnen mit schärfstem Widerspruche, wenn nicht wie besonders in seinem „Antichrist“ mit grimmigstem Hasse entgegen.

Das ist freilich von Runze in seinem Sonderabdruck zweier schon in der „Kritik“ veröffentlichten Aufsätze mit Recht hervorgehoben, dass die Person Christi eine von der Schätzung der christlichen Lebensanschauung wesentlich verschiedene und gemilderte

Beurteilung durch Nietzsche erfährt. Und es wird auch im Wesentlichen der richtige Gesichtspunkt angedeutet, wenn Runze sagt, dass „nicht dem Heiland, wie er gewesen ist, sondern dem Christentum der Kirche und besonders dem heutigen heuchlerischen Pseudochristentum“, vor allem aber, möchte ich noch hinzufügen, dem süsslichen, nach Glückseligkeit lüsternen, eudämonistischen, den Ernst des Leidens abmindernden Christentum, der „Religion der Behaglichkeit“ Nietzsches Kampf gelte, der ihn allerdings, wie nicht zu leugnen, weit über das Ziel hinausgeführt hat. (S. 19.) Ich kann hier den Hinweis auf Kierkegaard nicht unterdrücken, mit dem Nietzsche auch in diesem Punkte wie in vielen anderen so nahe zusammentrifft. Freilich darf man keinen Augenblick vergessen, wie die beiden trotz des gemeinsamen Angriffspunktes ganz verschiedenen Zielen zustrebten.

Indem Otto Ritschl in seinen Vorträgen über Nietzsche diese Motive seines leidenschaftlichen Widerspruchs gegen das Christentum völlig ausser acht liess und in der Thatsache von dessen Atheismus, des einzigen (!) constanten Elements in den drei Epochen, die er in dessen Entwicklung unterscheidet, den Beweis für den Mangel jedes religiösen Gefühls sehen zu müssen glaubte, verlegte er sich doch den Weg zur gerechten Würdigung des schwer zu enträtselnden Denkers. Verwunderung erregt die Behauptung Ritschls, die er im Widerspruch mit der gewöhnlichen Ansicht aufstellt, dass der Züchtungsgedanke Nietzsches nicht auf den Einfluss Darwins, sondern auf Schopenhauer zurückzuführen sei. (S. 55.) Nun ist ja keinen Augenblick zweifelhaft und wird auch von jedem zugegeben, dass Nietzsches ganze Philosophie unter dem Zeichen Schopenhauers steht. Ja, der Einfluss dieses Denkers kann gar nicht hoch genug angeschlagen werden, nicht bloss, wie er direkt auf Nietzsches Gedanken, sondern ganz besonders auf dessen Polemik eingewirkt hat. Die ästhetische Wertbeurteilung aller Dinge ist ein solches positives Element. Und wenn er dann alle bisherigen moralischen Empfindungen als asketisch und lebensfeindlich brandmarkt, wenn er das Mitleid als die einzige, wichtigste Tugend jeder Moral, ja überhaupt als eine Tugend so heftig und leidenschaftlich bekämpft, so ist es Schopenhauer und seine von

diesem Philosophen stark beeinflusste Umgebung und Freundschaft, die er dabei im Sinne hat. Manche Einseitigkeit und überspannte Forderung der späteren Zeit erklärt sich zum Teil nur daraus, dass er sich so angelegentlich in Schopenhauer vertiefte und in ihm den typischen Repräsentanten der zeitgenössischen Lebensanschauung sah. Aber das heisst denn doch die Thatsachen geradezu auf den Kopf stellen, wenn man angesichts der klarsten biographischen und litterarischen Beweise den Einfluss Darwins auf Nietzsche leugnen will. Ein Einfluss, der nicht etwa bloss so obenhin, sondern in übermächtigstem Umfange stattgefunden hat. Ich will die Angaben hier nicht nochmals wiederholen, sondern verweise statt dessen auf die sorgfältige Zusammenstellung bei Riehl. (S. 98.) Wie unklar, verworren und widerspruchsvoll die an Darwin erinnernden Gedanken Schopenhauers sind, kann man bei Kuno Fischer (S. 464 f.) und Rudolf Lehmann (S. 62) nachlesen.

Mit Freude wende ich mich nun zu dem schönen Buche von Riehl. Was an dem Werkchen so anziehend wirkt, ist die vornehme, liebenswürdige und entgegenkommende Art des Verstehens, die nicht jeden extremen Ausdruck, jede Uebertreibung des excentrischen Denkers aufgreift, um ihm daraus einen Strick zu drehen, sondern überall hinter seine wahre Meinung zu kommen sucht; die feinsinnige psychologische Betrachtung seiner Persönlichkeit mit ihren Vorzügen und Schwächen: die Sicherheit und Ruhe des Urteils, die dem Leser das wohlthuende und überzeugende Gefühl mitteilt, dass sich der Kritiker völlige Freiheit und Unabhängigkeit seinem Gegenstande gegenüber bewahrt und den souveränen Standpunkt eingenommen hat, wo ihm weder die Leidenschaftlichkeit blinden Hasses, noch der Rausch überschwenglicher Begeisterung sein klares Auge trüben können.

Nietzsche wollte der Schöpfer einer neuen Kultur, der Führer zu neuer Wertung der Dinge, der Reformator der Menschheit sein. Wir sehen, dass er das nicht geworden ist. Die Versuche, die er schon frühzeitig in diesem Sinne ernstlich unternahm, sind allesamt gescheitert. Wer ein Reformator war, sammelte im Fluge die Massen um sich, riss sie mit sich fort und setzte allem Widerstande zum Trotz seine Ideen durch. Nietzsche interessiert uns nur

als Persönlichkeit, als der Mensch mit seinem Ringen und Streben, seinem Wagen und Hoffen, seinem Lieben und Hassen, seinen Irrtümern und Idealen, interessiert nur, sofern er in unserer Zeit möglich war und bis zu gewissem Grade ihrem Denken und Empfinden Ausdruck verlieh. Das ist auch der Standpunkt den Riehl einnimmt: „Eine Person widerlegt man nicht, man sucht sie zu verstehen.“ (S. 14.) Um ihm gerecht zu werden, kann man ihn nicht nach Anschauungen beurteilen, die er selbst bekämpft; aus seinen eigenen Werken hat man den Massstab des Urteils zu entnehmen. Wie verhält es sich nun mit seiner Philosophie? N. war kein Philosoph, „wenn man unter Philosophie nur eine Wissenschaft versteht gleich einer andern, eine etwas weniger spezielle Spezialwissenschaft“. Aber er war einer im eminenten Sinne des Wortes, wenn man mit Philosophie „die königliche Kunst der Lebensführung, die dem Leben erst Zwecke setzt“, meint. Eine solche Philosophie hat nicht notwendig ein „System“ — Sokrates hatte auch keins. (S. 16 f.) Mit diesen Andeutungen stehen wir schon tief im ersten Abschnitte des Buches, der sich mit der Persönlichkeit beschäftigt. Auf dem Uebergange hiervon zum zweiten, der den Künstler würdigen soll, steht eine wichtige Betrachtung allgemeinerer Art über die Einkleidung von Nietzsches Gedanken. Der Verfasser hat hier nach der ganzen Anlage seiner Schrift, die ja nur ein Essay sein will, in dieser Gattung freilich ein Musterstück von Komposition und Darstellungsweise ist, nur anzudeuten vermocht, was allein Gegenstand einer eingehenden, interessanten Untersuchung werden könnte.

Es betrifft nicht allein die Form, sondern geht die wesentliche Gestaltung des Gedankens an, wenn Nietzsche sich häufig nicht genug in der Fülle des Ausdrucks erschöpfen kann, um das zu bezeichnen, was ihn bewegt, wenn er steigert und steigert, bis er schliesslich in den verwegensten und übertriebensten Hyperbeln endigt. Mit der blossen rhetorischen Begabung erklärt sich diese Erscheinung nicht. Und auch die Seite seines Wesens macht sie nicht ganz verständlich, die er schon frühzeitig selbst an sich entdeckt und in einem Briefe an seine Schwester (Leben I, 220) so charakterisiert hat, dass er „leicht einmal zu schwarze Farben an-

wende, auch wohl in einigen missvergnügten Momenten alles, Sachen und Personen, Engel und Menschen und Teufel sehr dunkel und durchaus unschön" vor sich sehe. Nietzsche hat tief und eindringend über die Wirkung des schriftlichen Ausdrucks nachgedacht. Er wusste, dass der Gedanke, der auf dem Papier Eindruck machen sollte, oftmals variiert werden müsse. Er beleuchtete ihn von allen Seiten, liess ihn durch viele Medien hindurchgehen. Aber wie man die Wirkung der schriftlichen Mitteilung überschätzen kann, indem man meint, dass sich die ganze Stärke der Empfindung und die völlige Klarheit, mit der einem der Gedanke bei der Niederschrift vorschwebte, auch dem Leser mitteilen müsse, so kann man sie auch unterschätzen. Das Letztere ist Nietzsche widerfahren, und um so mehr, je tiefer er sich fern von Menschen in die Einsamkeit vergrub. Er verlor schliesslich jedes Gefühl für die Wirkungsfähigkeit des schriftlichen Ausdrucks. Daher, ausdrücklich bemerke ich, zum Teil auch, seine stilistischen Extravaganzen, seine argen Hyperbeln, seine ins Ungeheuerliche forcierten Wendungen. Und es ist die richtige Konsequenz dieser Erkenntnis, dass man, wie Riehl fordert, „seine Sätze immer einige Töne tiefer stimme" und sich hüte, „Nietzsche zu wörtlich zu nehmen." (S. 24 f.)

Nachdem wir mit wenigen Strichen, zum Teil in geistvollen Analogien (vgl. S. 32 f.) die eigentümlichen Reize von Nietzsches Stil kennen gelernt haben, gelangen wir zu dem dritten und wichtigsten Teile, der den Denker behandelt. Es ist nicht möglich, hierauf im Einzelnen näher einzugehen. Man müsste diese Seiten abschreiben, wollte man einen Begriff von dem Reichtum und der Fülle ihres Inhalts geben. Kein wichtigerer Gedanke von Nietzsches Lebensanschauung wird übergangen, und in fein geschliffenen, scharf pointierten Wendungen, vielfach nur durch ein an rechter Stelle rechtzeitig angezogenes Zitat wird der Weg zu dem Verständnis des Denkers erschlossen. Die einzelnen Abschnitte werden von kurzen treffenden Bemerkungen begleitet, die die Gedanken auf ihr richtiges Mass zurückführen, die wahre Bedeutung herausheben, sie, wo dies nötig, in ihrer Unhaltbarkeit aufweisen. Erst nach wiederholter Lektüre merkt man die tiefdringende Arbeit

und peinliche Sorgfalt, die der Verfasser auf seinen Gegenstand verwandt hat.

Riehl unterscheidet im Entwicklungsgange Nietzsches drei Stadien: das künstlerische, durch die Geburt der Tragödie bezeichnet, indem er. noch völlig von Wagner und Schopenhauer abhängig, deren ästhetische Weltbetrachtung in seinem Sinne aus- und umgestaltet; das intellektualistische, von Werken wie Menschliches — Allzumenschliches, Fröhliche Wissenschaft, Wanderer und sein Schatten ausgefüllt, welches das Leben als Mittel zur Erkenntnis sich aufzufassen bemüht, den vorher verachteten Sokrates in seine Rechte wieder einsetzt, und unter dem Eindruck der Denker des 17. und 18. Jahrhunderts und den biologischen und den psychologischen Forschungen der Engländer zur Bestreitung aller objektiven Denkgesetze und zu dem Versuch einer utilitaristischen Begründung der Moral fortschreitet. Kräftiger als in den früheren Stadien erhebt sich im dritten der Gedanke der Neuschöpfung der Kultur. Eine Umwandlung, ähnlich der Faustens, geht mit ihm vor. Nicht mehr im Erkennen, sondern im Schaffen erblickt nun Nietzsche das Heil. Schaffen ist die grosse Erlösung vom Leiden und des Lebens Leichtwerden. Und wieder wie im Anfange sind ihm das einzige Ziel der Kultur die grossen Exemplare der Gattung, die eximierten Menschen, für die nun hier der Göthe entlehnte Ausdruck des Uebermenschen auftritt. Von der an Carlyle sich anschliessenden Wertbeurteilung des schöpferischen Genius schreitet Nietzsche fort zu der Forderung der Züchtung des stolzen, tapferen, mit jeder Grösse, auch der Güte begabten Menschen (dies Letztere gegen Riehl, vgl. z. B. Antichrist S. 303. 313), die das Ziel der Kultur sei, bis er auch dabei nicht verharrend, schliesslich am Ende seines Wirkens mit dem Bekenntnisse, dass auch der Mensch ein Ende sei, sich der im Anfang vertretenen Auffassung wieder nähert. Nietzsches Charakteristik des Uebermenschen nimmt ja bekanntlich stellenweise eine jedes natürliche Mass weit überschreitende Form an, die manchem ein Anlass zu heftigsten Angriffen gewesen ist. Und doch beruht's nur auf Kurzsichtigkeit und Missverstand. Denn „so wenig es“, bemerkt richtig Riehl, „die Absicht Rousseaus war, die Menschen in die Wälder zurückzuführen, beabsichtigt Nietzsche,

die blonde Bestie auf dem Grunde aller Kultur", den „Raubmenschen" wieder ins Leben zu rufen, oder auch nur das „Gewaltherrische" als Ideal zu preisen. Er geht den starken, nicht völlig ausgelöschten, nur überschriebenen Zügen des „schrecklichen Grundtextes homo natura" nach, um nach ihnen ein neues und mächtigeres Bild des Menschen zu zeichnen, um „am Menschen als Künstler zu gestalten". Er verfeinert und sublimiert jene natürlichen Werte, erhebt sie ins Geistige und prägt daraus den Typus der „vornehmen Moral", des „vornehmen Menschen"." (S. 100.)

Im Zusammenhange mit der angedeuteten Entwickelung zeigt Riehl die sich daraus ergebende Wandlung in Nietzsches moralischen Anschauungen: von der autonomen individualistischen Willensmoral hin zu dem Standpunkt, welcher die Moral der Biologie unterordnet und ähnlich wie Schopenhauer, nur mit entgegengesetzten Konsequenzen, das Prinzip des Lebens zum Moralprinzipe erhebt. Und da nun dieses nach Nietzsche Wille zur Macht, Aneignung, Verletzung, Ueberwältigung des Fremden und Schwächeren ist, so ist Grundsatz der Moral Befriedigung dieser Instinkte.

Ueberzeugend weist Riehl die Haltlosigkeit und Gebrechlichkeit dieser Behauptungen nach: Wie sie einen richtigen Grundgedanken Darwins bis zur Karikatur übertreiben, wie nicht jede Unterordnung auch Ueberwältigung und Unterdrückung sein müsse, ja wie das Höchste nur existieren und gedeihen könne, wenn das Niedrige in seiner Art sich vollende, wie die Forderung der Höherzüchtung auf einer ganz ungeschichtlichen Anschauung vom Menschen basiere, in ihren Zielen ferner durchaus unklar, in ihren Erfolgen gänzlich unsicher, jeder bisherigen Erfahrung völlig widersprechend sei.

So weit das Resumé dieses schönen, lehrreichen Buchs. Man wird der interessanten Entwicklung des merkwürdigen Geistes auf Grund von Tagebüchern, Briefen und anderen Hinterlassenschaften tiefer nachgehen, ihn inniger mit dem geschichtlichen Verlaufe unseres Jahrhunderts verweben und das psychologische Phänomen auf der breiten Basis zeitgeschichtlicher Stimmungen und Ereignisse als Notwendigkeit begreifen lehren können: aber kaum wird

man das Bild seiner Persönlichkeit und Lehren klarer und anschaulicher und mit grösserem Verständnis für die Vorzüge und Schwächen dieser eigengearteten Natur zu zeichnen imstande sein.

Tönnies verfolgt mit seiner Schrift einen mehr praktischen Zweck. Ein Weckerruf will sie sein an die unter dem Banne Nietzsches stehende Jugend, die unbesehen auf die Rede des fascinierenden Stilkünstlers schwöre; sie will den Verblendeten die Augen öffnen, das Unhaltbare seiner Behauptungen, die Mangelhaftigkeit seiner Begründung, die geringe Originalität seiner Gedanken, seine Oberflächlichkeit und Unkenntnis in der Beurteilung bestehender Verhältnisse zeigen und seine Schriften als das Blendwerk eines ästhetischen Schöngeistes charakterisieren, als theatralische Reden und Gebärden, die der Einsame in der ganzen Welt hört und sieht „zum Lachen und zum Weinen, aber mit dem Hintergenusse des Zuschauers, der behaglich (!) an seinem Platze sitzt und nicht mitthut, darum auch nicht mitleidet (!)". (S. 46.) Wie denn überhaupt über dieser Charakteristik Nietzsches etwas von der Stimmung liegt, die uns aus Fischers Schopenhauer entgegenweht.

Sicher sind diese Vorwürfe zum Teil berechtigt. Zum Beweise hier nur noch Einzelnes, was früher nicht schon erwähnt. So ist seine Ableitung der Begriffe von gut und böse, gelinde gesagt, einseitig, sein Vorwurf gegen das Christentum, dass es die männliche Tüchtigkeit untergrabe, übrigens ein Vorwurf, den ähnlich schon Bayle und der bekannte Mauvillon, Mirabeaus Freund und eifriger Verbreiter physiokratischer Theorien in Deutschland, erhoben haben, gänzlich ungeschichtlich und verfehlt. Aber noch nie ist es das Ursprüngliche, Erstmalige der Gedanken oder wohl gar ihre starke und sichere Grundlage gewesen, was die Gemüter gewann, sondern stets die dahinter wirkende und in ihnen sich aussprechende Persönlichkeit; und so lange man das leidenschaftliche Ringen und Wahrheitsstreben dieses Menschen nicht hinwegdisputieren kann, wird es kaum gelingen, die Sympathien zu ersticken, die ihm trotz der Erkenntnis all seiner Schwächen und Irrtümer entgegen gebracht werden.

Seinen Hauptangriff richtet Tönnies gegen Nietzsches: „Werdet

hart!" Nur Unkenntnis und Missverständnis unserer Zeitlage kann dem einsamen, abgeschlossenen Denker den Kampf gegen die Regung des Mitleids, den Aufruf zur Unterdrückung, ja Ausbeutung der Schwachen, wie sich Nietzsche in seiner forcierten Redeweise ausdrückt, eingegeben haben. Das kapitalistische Ausbeutertum, das in höchster Blüte steht, entspreche diesem Ideale schon leider nur zu sehr und bedürfe wahrlich nicht noch der Ermutigung.

Es ist selbstverständlich, dass Nietzsche nicht solchen Bestrebungen, die mit rücksichtslosem Egoismus nur die Ohnmacht der Schwachen für ihr Wohlleben ausnützen, hat das Wort reden wollen. Wie er denn überhaupt nicht echtes Mitleiden und wahre Güte, sondern nur die aus Schwäche und Kraftlosigkeit stammende Mit- und Wehleidigkeit verworfen hat. In der verrufensten Schrift, dem Antichrist, heisst es: „Wenn der Ausnahme-Mensch gerade die Mittelmässigen mit zarteren Fingern handhabt als sich und seines Gleichen, so ist das nicht bloss Höflichkeit des Herzens, — es ist einfach seine Pflicht." (S. 303.) Und unter den von den Bleichsuchts und Heiligkeits-Idealen des Christentums leider ertöteten wohlgestalten Zügen des ursprünglichen Menschen wird neben der Wohlgeratenheit, Tapferkeit auch die „Güte der Seele" genannt. (S. 313.)

Aber das ist sicher richtig, dass er durchaus antisocialistisch gestimmt war. Er hasste das Socialistengesindel, die Tschandala-Apostel, weil sie „das Genügsamkeits-Gefühl des Arbeiters mit seinem kleinen Sinn untergraben", weil sie nicht einsehen wollen, dass für den Mittelmässigen mittelmässig sein ein Glück sei. Er hasste sie, weil sie mit ihren Nivellierungsbestrebungen und Ausgleichungstendenzen die notwendige Grundlage einer wahren und echten Kultur, „eine starke und gesund consolidierte Mittelmässigkeit", zu vernichten drohten.

Aber indem er das aussprach, hat er nicht eine himmelschreiende Unkenntnis der bestehenden Verhältnisse offenbart — dagegen sprechen auch schon die im Nachlasse veröffentlichten eingehenden Auseinandersetzungen mit den socialistischen Tendenzen — sondern mit dem scharfen Blicke des starken individualistischen Geistes für die Gleichmachungsgelüste der Menge seinem be-

rechtigten Hasse dagegen Ausdruck verliehen. In einer Zeit, da von oben und unten die Gefahr uniformierender, jede geistige Selbständigkeit und individuelles Denken ertötender Bestrebungen in immer erschreckenderem Masse zunimmt, kann die Bedeutung seines Weckerufs zur Bethätigung kraftvoller autonomer Gesinnung gar nicht hoch genug angeschlagen werden. Ist er auch hie und da über das Ziel hinausgeschossen: der Gesunde wird das Echte und Wahre seines Wollens herausfinden.

Steiner hat in seinem Buche über Nietzsche besonders dessen Idee vom Uebermenschen einer Betrachtung unterworfen, gewiss eine für das Verständnis Nietzsches eben so wichtige, ja zum Teil auf die Grundvoraussetzungen seiner gesamten Anschauungen hinführende, wie nicht minder interessante Aufgabe. Doch hat sich der Verfasser ihrer nicht ehrenvoll zu entledigen verstanden.

Er ist erstens dem Entwickelungsgange dieser Idee, die Nietzsche seit den frühesten Tagen beschäftigte, nicht nachgegangen, er hat nicht einmal die verschiedenen Wandlungen und Umgestaltungen, die dieser Begriff in den einzelnen Büchern des Zarathustra erfahren, aufzuzeigen versucht. Wie er ihn darstellt, möchte es scheinen, als hätte Nietzsche damit stets eine eindeutige, zu allen Zeiten gleichartige Anschauung verbunden. Er hat ferner die sich in der Charakteristik des Uebermenschen kreuzenden Gedankengänge nicht entwirrt. Er hat endlich Nietzsches Ideal auf einen Standpunkt degradiert, dass vom Uebermenschen nichts mehr zu spüren, und ihm ein bleiches, dünnes Aussehen verliehen, so dass hiernach schon jedes in seinen Ueberzeugungen unabhängige und selbständige Individuum sich in diese Kategorie erhoben dünken muss. Was hätte Nietzsche zu solcher Karikatur dieser für ihn wichtigsten Idee gesagt, in deren Verwirklichung er allein noch den Wert des Lebens sah! Man soll sein ganzes Sinnen, ja das Opfer seiner selbst auf „die hohen Begabungen und die reinen Seelen“ richten. „Nimmt man deren Entstehung zum Ziel der ganzen Weltentwicklung und erfreut sich an deren Werken, so mag man an den Wert des Lebens glauben.“ (Menschl. Allz. S. 50.) Und das wären die Uebermenschen im Sinne Steiners! (Vgl. bes. S. 57 seiner Schrift.)

Bei dieser Gelegenheit will ich auf einen Punkt hinweisen,

der mir bisher nicht genügende Beachtung erfahren zu haben scheint und doch für die Beurteilung und das Verständnis von Nietzsches Lebensanschauung von grosser Bedeutung ist.

Der Angelpunkt seiner ganzen Philosophie ist seine Ansicht vom Menschen. Sie bildete sich ihm besonders in der zweiten Epoche seines Lebens, wo er, wie wir schon sahen, in den Bann der philosophischen Denker des 17. und 18. Jahrhunderts und der von England her den Kontinent überflutenden psychologischen Anschauungen geriet. Es kommt gar nichts darauf an, ob man einen Einfluss Rées zugiebt, oder ob man ihn leugnet, wie sich Nietzsches Schwester (Leben II, 271) und der Herausgeber seiner Werke Fr. Kögel (W. W. XI, 422 f) alle erdenkliche Mühe geben. Rée ist selbst kein originaler Kopf; er hat nur Gedanken verarbeitet, die, durch die darwinistischen Hypothese nahe gelegt, von Tylor und besonders von Galton, der sogar schon die Idee einer Höherzüchtung des Typus Mensch erwog, bereits begründet waren. Mag nun Nietzsche durch die beiden direkt beeinflusst gewesen, oder auf Grund seiner Beschäftigung mit Darwin allein zu den ähnlichen Folgerungen gelangt sein: kein Grund liegt vor, seine spätere Behauptung, dass Rée auf die Conception seiner philosophia in nuce „nicht den allergeringsten Einfluss" gehabt habe, wie er an Rhode schrieb, zu bezweifeln. Dass Rée freilich befruchtend und anregend durch gleiche Ueberzeugungen eine Zeit lang auf ihn gewirkt, hat Nietzsche nie in Abrede gestellt und widerspricht auch der obigen Bemerkung nicht (Gen. d. Mor. VII. W. W. XI. 133). Soviel nebenbei von diesem biographischen Faktum, das nunmehr auch schon die Gemüter zu erhitzen beginnt. Weiter zu seiner Ansicht vom Menschen!

Der Mensch ist nach Nietzsche ein Naturprodukt wie jedes andre auch. Keiner hat vielleicht die Analogie so konsequent durchdacht und für seine Zwecke verwertet, wie er. Es liegt etwas Dämonisches darin, wie er den Menschen gleichsam all seiner Hüllen zu entkleiden und in seinen letzten Bestandteilen von Instinkten, Trieben und Affekten blosszulegen versucht. Hier glaubt er einen natürlichen Mechanismus zu bemerken, der auf einem ursächlichen Verhältnis beruhend, jedes beliebige Experiment mit ihm gestattet.

Dass der Mensch ein geschichtliches Wesen, ein in seinem geistigen Leben von der Kultur früherer Zeiten bedingtes Wesen ist, hat Nietzsche nicht zu würdigen vermocht. In dieser ungeschichtlichen, den Menschen als absolutes Naturprodukt auffassenden Anschauung, die in jeder Hinsicht an das Aufklärungszeitalter erinnert, liegt die Voraussetzung für all seine Forderungen und Folgerungen. Wie die Zeit Rousseaus, Basedows und Campes die Möglichkeit der pädagogischen Einwirkung unter dieser Ansicht ins Ungeheuerliche steigerte und aus dem Menschen alles machen zu können träumte, ihn zum Experimentierobjekt aller beliebigen Einfälle einer launenhaften pädagogischen Willkür herabwürdigte, so glaubt auch Nietzsche, hierin nicht in den Fussstapfen seines Lehrers Schopenhauer wandelnd, an die Allgewallt erzieherischen Einflusses im weitesten Sinne. Waren es doch auch anfangs rein pädagogische Pläne, mit denen er sich z. B. zur Zeit seiner Baseler Vorträge trug, die gleichfalls schon auf einen völligen Neuanfang und die Loslösung von allem Bestehenden hinsteuerten. Später trat dann an die Stelle die Züchtungsidee des Übermenschen und der Gedanke, die Kultur gänzlich umzugestalten. „Die Menschen können mit Bewusstsein beschliessen, sich zu einer neuen Kultur fortzuentwickeln, während sie sich früher unbewusst und zufällig entwickelten: sie können jetzt bessere Bedingungen für die Entstehung der Menschen, ihre Erziehung, Unterrichtung schaffen." (Menschl. Allzum. 42.)

Man hört bisweilen mit Verwunderung die Thatsache konstatieren, dass die Anhänger socialdemokratischer Tendenzen eine gewisse Sympathie für den Aristokraten der Gesinnung hegen. In der materialistisch-mechanischen Auffassung vom Menschen liegt der Berührungspunkt der sonst durchaus entgegengesetzten Lebensanschauungen. Der oben citierte Satz könnte eben so in Bebels Frau stehen, wie er jetzt eine der Grundthesen in Nietzsches Werken bildet.

Mit dieser Auffassung vom Menschen hängt denn auch der von den weittragendsten Folgen begleitete Gedanke Nietzsches zusammen, dass die Moral durch die Ästhetik ersetzt werden müsse. Keine Moral, nur noch Ästhetik! Wer den Menschen wie jedes andre Naturprodukt wertet, für den hat die moralische Beurteilung

keinen Sinn mehr. An die Stelle von gut und böse treten schön und hässlich. Zum Teil ist diese Auffassung auch schon bei Herbart, dem strengsten Deterministen, massgebend geworden, indem er die Moral der Ästhetik wenigstens unterordnete.

So erwachsen doch Nietzsches Gedanken aus einer einzigen Grundanschauung mit notwendiger Konsequenz: eine Ansicht, die übrigens auch Schellwien in seiner neuesten Schrift, wenn auch anders, als es hier geschehen, zu begründen versucht hat.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Litteratur.

Aristotelis ars rhetorica ed. Roemer, Leipzig, Teubner.

Ballauff, F., Das Gefühl bei Herbart, Diss. Jena.

Blass, F., Zur ältesten Geschichte des platonischen Textes, Akad. Leipzig.

Budde, E., Die Beweise für das Dasein Gottes von Anselm bis Descartes, Diss. Erlangen.

Buschbell, G., Der Traditionalismus Bonalds, Philos. Jahrb. XII, 1.

Chamberlain, H. St., Die Grundlagen des 19. Jahrh. I. Band, München, Brockmann.

Closen, H., Glogaus Vorlesungen über Religionsphilosophie, Leipzig, Lipsius & Fischer.

Commer, E., Savonarola, 1, Jahrb. f. Philos. u. specul. Theol. XIII, 1

Damm, O., Schopenhauer's Ethik, Annaberg, Glaser.

Deter, Chr. Jos., Kurzer Abriss der Geschichte der Philos., 6. Aufl. herausg. von Runze, Berlin, Weber.

Deussen, P., Die Philosophie der Upanishads, Leipzig, Brockhaus.

Draesecke, J., Zum Streit über die Mitteldinge im 17. u. 18. Jahrh., Progr. Wandsbeck.

Dippe, Der Begriff des Schönen in der neueren Ästhetik, Progr. Soest.

Eisler, R., Wörterbuch der philos. Begriffe und Ausdrücke. I. u. II. Liefer. Berlin, Mittler u. Sohn.

Falckenberg, R., Lotze's Briefe an Zeller, Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik 113, H. 2.

— — — Hilfsbuch zur Geschichte der Philos. seit Kant, Leipzig, Veit & Co.

Fischer, P., Die Motive der Gefühle in der neuesten Psychologie, Diss. Zürich.

Frenzel, B., Der Associationsbegriff bei Leibniz, Diss. Leipzig.

Freytag, W., Die Substanzlehre Locke's, Halle, Niemeyer.

Frommel, O., Mechanismus und Teleologie bei Kant u. Lotze, Diss. Erlangen.

Gattermann, H., Verhältnis von Kants Inauguraldiss. zur Kritik d. r. Vernunft, Diss. Halle.

Glossner, M., Savonarola als Apologet u. Philosoph, Paderborn, Schöningh.

Hafferberg, R. C., Die Philos. Vauvenargues', Jena, Bassermann.

Hahn, R., Die Leibnizische Metaphysik und der Einfluss der Mathematik auf dieselbe bis 1686. Diss. Halle.

Hanne, J. R., Teichmüllers neue Grundlegung der Philosophie, Protest. Monatsh. III, 1.

Hollmann, G., Prolegomena zur Genesis der Religionsphilos. Kants, Diss. Halle.

Jodl, Fr., Fichte als Sozialpolitiker, Zeitschr. für Philos. u. philos. Kritik 113, Heft 2.

Keller, L., Die Akademien der Platoniker im Alterth., Monatsh. d. Comeniusgesellschaft VII 9/10.

König, E., Hartmann's Kategorienlehre, Zeitschr. für Philos. und philos. Kritik 113, H. 2.

Lehman, A., Lehrbuch der Philos. auf aristotelisch-scholastischer Grundlage, Freiburg, Herder.

Möbius, P. J., Über Schopenhauer, Leipzig, Barth.

Pfister, O., Die Genesis der Religionsphilos. Biedermanns, Diss. Zürich.

Pöhnert, K., Gesner und sein Verhältniss zum Philanthropinismus, Leipzig, Graefe.

Reicke, R., Lose Blätter aus Kants Nachlass, (Forts.), Altpreuss. Monatsschr., Dez. 1898.

Rolfes, E., Moderne Anklagen gegen den Charakter u. die Lebensanschauungen Sokrates', Plato's u. Aristoteles', Philos. Jahrb. XII, 1.

Salits, P., Darstellung u. Kritik der Kantischen Lehre v. d. Willensfreiheit, Rostock, Adler.

Schalkenhauser, G., Aeneas Gaza als Philosoph, Diss. Erlangen.

Schaefer, F., Lichtenberg als Psycholog, Diss. Jena.

Schenderlein, J., Die philos. Anschauungen des Raimund von Sabunde, Diss. Leipzig.

Scherer, C. Chr., Der Gottesbeweis bei Reimarus, Würzburg, Goebel.

Schreiner, M., Beiträge zur Gesch. d. theolog. Bewegungen im Islâm, Zeitschr. d. deutsch. Morgenl. Gesellschaft 52, 4.

Seitz, A. v., Die Willensfreiheit bei Crusius, Würzburg, Goebel.

Siebeck, H., Aristoteles, Stuttgart, Frommann.

Volkmann, F., Die Entwicklung der Philosophie, Berlin, Rühe.

Warda, A., Zur Frage, nach Kants Bewerbung um eine Lehrstelle an d. Kneiphöfischen Schule, Altpreuss. Monatsschr., Dez. 1898.

Wartenberg, M., Kants Theorien der Kausalität, Leipzig, Haacke.

Wilkinson, J. J., James Martineau's Ethik, Diss. Leipzig.

Windelband, W., Geschichte der Philos. II. Aufl., 3. Lief., Freiburg, Mohr.

Wintzer, W., Die natürliche Sittenlehre Ludw. Feuerbach's, Leipzig, Fock.

B. Französische Litteratur.

Dauriac, L., La philosophie de R. Wagner, Rev. philos. Avril 1899.

Fontevé, G. Sur l'hypothèse Euclidienne, Rev. de Methaph. Mars 1899.
Fouillée. Psychologie religieuse dans Michelet, Rev. philos. Mars 1899.
Kaufmann, N., Philos. naturelle d'Aristote. Paris, Alcan.
Tannery, P., La Stylométrie, Rev. phil. Févr. 1899.
Vallet, P., Histoire de la philosophie, Paris, Royer & Chernovitz.

C. Englische Litteratur.

Davies. H., Origenés Theory of Knowledge, Amer. Journal of Theology, II, 4.
Lotta, R., Leibniz: the Monadology and other Philos. writings, Oxford, Clarendon Press.
Lefevre. A., Butler's view of human nature, Philos. Rev. VIII, 2.
Lewis, Mc Intyse, Kants Theory of Education, Educational Rev. XVI, 4.
Pollock, F., Spinoza, second edition, London, Duckworth & Co.
Schurman, J. G., Kants Theory of the A priori Forms of Sense (II), Philos. Rev. VIII, 2.

D. Italienische Philosophie.

Billia, L. M., Sulle dottrine psicofisiche di Platone, Modena.
— — — L'Esiglio di S. Agostino, Torino, Frattelli Bocca.
Calzi, C., Rosmini nella presente questione sociale, Torino, Bocca.
Falgo, F., L'Aretologia presso Socrate Platone ed Aristotele, Lucca 1899.
Nardi, P. de, Tommas d'Aquino, Forli, Mariani.
Tocco, F., I principii metafisici della scienza e della natura di E. Kant, Rivista filos. di Carlo Cantoni I, 1.
Villa, G., La psicologia contemporanea, Torino, Bocca.

Archiv für Philosophie.

I. Abtheilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XII. Band 4. Heft.

XIII.

Die Continuität der griechischen Philosophie in der Gedankenwelt der Araber.

(Drittes Stück)[1]).

Von

Ludwig Stein in Bern.

Unsere bisherigen Untersuchungen über die Einwirkung der griechischen Philosophie auf die Gedankenwelt der Araber galten vornehmlich den theologischen Secten der Araber[2]), jenen philosophischen Outsiders, denen der Korân Ausgangs- und Endpunkt alles Denkens, mithin auch des philosophischen, war und blieb. Solange die wissenschaftliche Speculation im Banne dieses alle gedankliche Originalität verflachenden, jede Regung wissenschaftlicher Selbstheit niederzwingenden Autoritätsglaubens befangen blieb, war ein speculativer Fortschritt über die Griechen hinaus nicht denkbar. Ist doch der philosophische Autoritätsglaube nichts Anderes, als der Zwillingsbruder des religiösen. Beide saugen ihre Nahrung aus der gleichen Quelle. Ist die Gedankenverfassung eines Zeitalters

[1]) Vgl. Archiv Bd. VII, H. 3, S. 350ff.: Das erste Auftreten der griechischen Philosophie unter den Arabern, sowie Bd. XI, H. 3, S. 311ff. über an-Nazzâm, Abu-l-Hu-dail, den Neuplatonismus und Alexandrinismus in der arabischen Philosophie, endlich über die Mutakallimîn (orthodoxe Theologen).

[2]) Neue und werthvolle Aufschlüsse über die philosophischen Grundlagen dieser theologischen Secten, insbesondere der mutazilitischen, gab zuletzt M. Schreiner, Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islâm, Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellschaft Bd. 52.

dem Glauben an Autoritäten überhaupt günstig gestimmt, so wird die Tradition — diese geschichtliche Autorität — nicht minder von diesem Glauben Nutzen ziehen, als etwa die staatliche oder kirchliche Autorität.

Es spielt sich auf allen Gedankengebieten des Mittelalters ein parallel verlaufender Prozess ab. Wie es den Scholastikern der drei resp. monotheistischen Confessionen keine Glaubenswahrheiten, ja überhaupt keine Wahrheiten über Muhammed, Christus bezw. Moses hinaus gab, so keine philosophischen über Platon und Aristoteles hinaus. Das Mittelalter denkt eben durchweg ontologisch. Die Kategorie des Seins, der Dingbegriff, ist das beherrschende Denkmittel. Alles Veränderliche, Bewegliche, Wandelbare ist, metaphysisch gesprochen: minderwerthig, ethisch ausgedrückt: verwerflich, geschichtlich gefasst: wesenloser Schein. Alle Realität ruht im unwandelbar Beharrenden, im ewigen Zugleich, im wechsellosen Einerlei. Die Substanz ist unbeweglich und unveränderlich. Die Symbole dieser fixen Starrheit der mittelalterlichen Weltanschauung sind: Gott im Mittelpunkte des Universums, die Erde als ruhender Mittelpunkt des Kosmos, die drei Testamente im Mittelpunkt der Weltlitteratur, die drei Religionsstifter im Mittelpunkte der Menschheitsgeschichte. Gott ist unabänderlich, wie die Erde unbeweglich ist: Thora, neues Testament und Korân sind für deren resp. Anhänger abgeschlossene, für alle Zeiten gültige, weil durch göttliche Offenbarungen ein Mal und für immer festgestellte Wahrheiten, an denen ebensowenig kritisch gerüttelt werden darf, wie an den drei Religionsstiftern selbst, um welche sich alsdann Propheten und Apostel schaaren, wie etwa die Planeten um ihr Sonnensystem.

Was die Substanz oder Gott für das Universum, das sind die drei Testamente für den Glauben, das sind endlich Platon und Aristoteles für das speculative Denken: das wandellos Beharrende, die starre Constanz. So gesehen, erweisen sich die mittelalterlichen Denker aller Schattirungen und Glaubensformen (byzantinische, arabische und jüdische) als „Allstillstands-Denker“. Sie operiren fast durchweg mit dem von den Eleaten stammenden Denkmittel des Seins, der ruhenden Substanzialität; das heraklitische πάντα ῥεῖ, das Denkmittel des continuirlichen Wechsels

und der Causalität, das Wesen des Werdens und der Veränderlichkeit, das Geheimniss der Succession und Entwicklung bleibt ihnen verschlossen, bis der Cusaner und die deutsche Mystik den verloren gegangenen heraklitischen Schlüssel aus der Verborgenheit der Antike wieder aufschürfen.

Die arabischen Philosophen pur sang, welche die älteste arabische Litteraturgeschichte bereits von den theologischen Secten als den Auch-Philosophen scharf und deutlich abscheidet, mühen sich nun — im Gegensatz zu ihren dialectischen Widersachern, den Mutakallimîn (orthodoxen Theologen) — redlich ab, das drückende Joch der Tradition allmälig abzuschütteln, den zwingenden Bann des Autoritätenglaubens ruckweise zu durchbrechen. Zu diesem Behufe spielen sie mit Vorliebe die philosophische gegen die einseitig-religiöse Autorität aus: das speculative Ansehen des Aristoteles beginnt mit dem religiösen Muhammeds mächtig zu rivalisiren: die Paraphrase Porphyrs über die logischen Schriften des Aristoteles wird nunmehr mit gleicher Andacht verschlungen, wie etwa der Commentar Baidhâwi's zum Korân. Die bisherige absolutistische Alleinherrschaft der religiösen Autorität wird allgemach gelockert durch das Hinzutreten einer fast gleichwerthigen speculativen Autorität. Die strahlende Sonne: Muhammed taucht zuweilen unter, um dem milderen Lichte des Mondes: Aristoteles Platz zu machen.

Die Continuität der griechischen Philosophie bleibt natürlich auch hier oder vielmehr hier erst recht gewahrt. Bei den Mutaziliten und den Mutakallimîn haben wir uns erst um den Nachweis mühen müssen, dass sie ihre dialectische Kleinmünze aus der reichen Schatzkammer der Griechen erborgt haben; bei den reinen Philosophen unter den Arabern bedarf es einer solchen Beweisführung gar nicht. Denn diese sind vorerst nichts Anderes und wollen kaum etwas Anderes sein, als Interpreten, Commentatoren, Paraphrasten, im günstigsten Falle Fortbildner der griechischen Philosophie. Dort vollzieht sich die Anlehnung an griechische Vorbilder verschämt und zaghaft, hier offenkundig und rückhaltlos. Beweis dessen ist schon der erste „reine“ Philosoph, der uns geschichtlich begegnet: Al-Kindi.

I.
Al-Kindi.

Die Berichte über den ersten arabischen Commentator des Aristoteles — Al-Kindi — fliessen auffallend spärlich. Weder über seine äusseren Lebensschicksale, noch viel weniger über sein inneres Gedankenleben sind wir ausreichend unterrichtet. Selbst die Angaben über die Zeit seiner Wirksamkeit sind recht schwankende[3]). Als einzig gesichertes Datum scheint nur festzustehen, dass Al-Kindi 861 noch gelebt hat[4]). Sollte er schon unter dem Chalifen Al-Mamûn (813—833) zu einiger Berühmtheit gelangt sein, wie mehrfach angenommen wird, so würde er freilich neben Abu-l-Hu-dail und an Nazzâm schon zur ersten Generation jener arabischen Denker gehören, welche ihr Lehrsystem in unmittelbarem Anschluss an die griechischen Denker entwickelt haben.

Von einem eigentlichen „Lehrsystem" wird bei Al-Kindi allerdings nur schwerlich die Rede sein können. Obgleich wir durch die jüngste Publikation Albino Nagy's[5]) über die philosophischen

[3]) Aeltere Litteratur, bei Brucker, hist. Critica philos. III, 651. Abulfarag, Hist. dynast. S. 274 nennt Al-Kindi einen Zeitgenossen Kosta ben Lukas. Danach scheint er 873 noch gelebt zu haben.

[4]) Der Chalif Al-Mutawakkel hat — nach einem bekannten Bericht — die Bibliothek Al-Kindi's confiscirt. Nach dessen Tode wurde die Bibliothek Al-Kindi wieder freigegeben. Da der Chalif 861 starb, so muss Al-Kindi noch später als 861 gelebt haben. Wie Dieterici, Die Philos. der Araber im X. Jahrh. 1876, S. 152 dazu kommt, Al-Kindi schon um die Mitte des 9. Jahrhunderts todt zu sagen, ein anderes Mal sogar schon 834 sterben zu lassen (Deutsche Uebers. von Al-Farâbi's philos. Abhandlungen, Leiden, 1892, S. 197) ist mir unerfindlich. Kopflos vollends ist die Berufung auf Munk, Mélanges p. 339 bis 341, wo genau das Gegentheil von dem steht, was Dieterici ihn sagen lässt. Munk sagt nämlich p. 340: Ce qui prouve qu' Al-Kindi vivait encore en 861, vgl. auch Flügels Monographie p. 18. Albino Nagy, Die philos. Abhandlungen des Al-Kindi (Baeumker's u. Hertling's Beiträge zur Geschichte der Philos. des Mittelalters II, 5), 1897, S. X und in der Note 5 zu nennenden Abhandlung p. 1 nimmt ebenfalls an, dass Al-Kindi wahrscheinlich gegen das Jahr 873 gestorben sei. Wüstenfeld, Schmölders, Renan, Hauréau und Ritter übergehen die Frage nach der Fixirung der Lebenszeit Al-Kindi's ganz und gar.

[5]) Neben der schon genannten Schrift Nagy's vgl. noch dessen Abh. Sulle opere di Jáqu ben Ishāq al-Kindi, Rendiconti della R. Accad. dei Lincei, IV, 3, 1895, woselbst p. 8—6 eine vergleichende Tabelle der Werke Al Kindi's nach den Handschriften gegeben wird.

Werke dieses ersten arabischen Aristotelikers besser unterrichtet sind, denn je zuvor, können wir, gerade auf Grund der Nagy'schen Veröffentlichung zweier, sicherlich auf Al-Kindi zurückgehender philosophischen Abhandlungen das landläufige Urtheil über ihn — Al-Kindi sei der trefflichste seiner Zeit und der Einzige seines Jahrhunderts — von philosophischer Seite nicht bloss nicht bestätigen, sondern kaum begreifen. Seine Leistungen als Mathematiker und Mediziner mögen ja vielleicht jenes echt orientalische, in übertreibenden Superlativen sich gefallende Lob rechtfertigen; sein philosophisches „Lehrsystem", wie es uns jetzt in nuce vorliegt, lässt jenen Ruhmestitel selbst im Rahmen seines Zeitalters und unter Abrechnung südlicher Ueberschwänglichkeit kaum begreiflich erscheinen. Al-Kindi nimmt in den vorliegenden Abhandlungen nicht einmal einen Anlauf zu selbstständigem Erfassen, geschweige denn zu einem Gestalten der Probleme. Mehr als einen Paraphrasten des Aristoteles, oder richtiger seines Commentators, Alexander von Aphrodisias, vermag ich in den philosophischen Abhandlungen Al-Kindi's nicht zu erkennen. Das Schwergewicht seiner schriftstellerischen Leistung neigt sich überhaupt mehr nach der mathematischen, astrologisch-alchymistischen und medizinischen Seite, denn nach der rein philosophischen. Das beweisen schon die auf uns gekommenen Titel seiner Werke. Flügel hat (in den Abhandlungen der deutsch. morgenl. Gesellschaft vom Jahre 1859) nach dem Fihrist von an-Nadîm 265, von Nagy jetzt ergänzte Titel von Büchern Al-Kindi's bekannt gegeben, von denen nur 50 auf philosophische Themata entfallen, während der Rest mathematische, astronomische, medizinische, politische und musikalische Schriftenum fasst.

Ein purer Uebersetzer des Aristoteles, als welchen ihn Ritter im Anschluss an Wüstenfeld und Schmölders hinstellt[6]), war Al-Kindi freilich nicht. Denn abgesehen davon, dass er — wohl zuerst — die mathematische Methode des Philosophirens in den Vordergrund gestellt und eine besondere Abhandlung darüber verfasst hat, „dass die Philosophie nur vermittelst der mathematischen

---

[6]) Ritter, Ueber unsere Kenntniss der arabischen Philosophie, Göttingen 1844, S. 9; Wüstenfeld, Geschichte der arab. Aerzte S. 21; Schmölders, Essai p. 131.

Wissenschaften erworben werden kann"[7]), werden wir die auch bei Al-Farâbi auftauchende, der gesammten arabischen und jüdischen Scholastik durchweggeläufige Viertheilung des menschlichen Intellects (νοῦς ἐν δυνάμει, νοῦς ἐν ἐνεργείᾳ, νοῦς ἐπίκτητος und νοῦς ποιητικός) auf Al-Kindi als die erste uns bekannte Quelle zurückzuführen haben[8]). Allzu gross werden wir dieses Verdienst allerdings nicht anschlagen dürfen. Denn abgesehen davon, dass diese Viertheilung des Intellects sich dem Kerne, wenn vielleicht auch nicht dem Worte nach bei Alexander von Aphrodisias, Themistius und Simplicius findet, sollte man nicht übersehen, dass einem Interpreten des Aristoteles eine solche Viertheilung nahe genug gelegt war. Hatte doch Aristoteles den wichtigsten Bestimmungen seiner Metaphysik, Physik und Ethik, in der Lehre von den Weltursachen, Bewegungsarten, Mischungsformen und Cardinaltugenden die Viertheilung durchweg zu Grunde gelegt. Der Schritt zur Uebertragung der bei den Peripatetikern so beliebten Viertheilung auf die Formen des Nus ist kein so kühner und origineller, dass wir Al-Kindi dieserhalb zum „summus philosophus"[9]) erheben dürften, als welcher er seinen Zeitgenossen nicht bloss, sondern selbst noch im etwas kritischeren Zeitalter der Renaissance erschien[10]).

Sein Hauptverdienst für die Philosophie ist und bleibt viel-

[7]) Vgl. Albino Nagy, Al-Kindi's philos. Abh. Einl S. XXIX.

[8]) Ebda. S. XVII. Nagy lässt ib. p. XVIII Aristoteles fälschlich den Begriff des νοῦς ποιητικός einführen; der Ausdruck ποιητικὸς νοῦς kommt bei Aristoteles selbst nicht direct vor (cf. Bonitz Ind. ar. 491, b, 2), sondern ist nur nach Analogie der aristotelischen νοῦς παθητικός gebildet: vgl. darüber Walter, Lehre von der pract. Vernunft in der griech. Philos. 1874, S. 280f. Die geläufigen Wortprägungen, an welche sich die arabische Philosophie in ihrer Interpretation der Nuslehre des Aristoteles anlehnen, entstammen zumeist dem Commentar Alexanders von Aphrodisias zu Aristoteles' de anima. Auch Themistius vertritt diese Fassung der Lehre vom νοῦς.

[9]) Al-Kindi erhielt den stolzen Titel فيلسوف العرب. (Der Philosoph der Araber).

[10]) So zählt ihn noch Cardanus z. B. unter die 12 grössten Männer, die vor dem 16. Jahrh geblüht haben, vgl. de subtilitate, lib. XVI, ed. Basel p. 445: Decimus Alchindus, et ipse Arabs, editorum librorum, quorum Averroes meminit, exemplum est, qui superest libellus de natione sex quantitatum, quem nos excudendum trademus, exhibet, cum nihil sit ingeniosius. Andres stellt ihn neben Thales u. Pythagoras, vgl. Flügel a. a. O. S. 2.

mehr die Commentirung der logischen Schriften des Aristoteles[11]). Eine Al-Kindi zugeschriebene, von Hottinger erwähnte[12]) Exhortatio ad discendam philosophiam, bewegte sich offenbar ganz im aristotelischen Geleise. Und selbst die jüngst von Nagy herausgegebenen vollständigen Werke, auf die sich sein Rechtstitel als Denker gründen soll, verrathen deutlich genug seine Stellung zu Aristoteles. So schreibt er z. B. ein Buch über das Ziel, das sich Aristoteles in seinen Categorien gesetzt hat, ein anderes über die Reihenfolge der Werke des Aristoteles u. s. w.[13]) Auch die Titel seiner systematischen Schriften lassen den peripatetischen Ursprung gar nicht verkennen. Er schrieb quaestiones logicas et metaphysicas, einen Tractat de philosophia interiore[14]), ferner Abhandlungen über die Natur des Unendlichen, über das Wesen des Intellects, über die Seele als einfache und unvergängliche Substanz u. s. w.[15]), also lauter aristotelische Themata[16]). Einzelne Araber wussten selbst sehr wohl, dass man es bei ihm weniger mit einem selbständigen Denker, denn mit einem Interpreten und Commentator der Stagiriten zu thun habe. Ibn Djodjol, ein arabisch-spanischer Arzt des 10. Jahrhunderts, bezeugt dies ausdrücklich[17]). Diese Unselbständigkeit Al-Kindis Aristoteles gegenüber macht es auch erklärlich, warum seine Schriften sehr bald in Vergessenheit gerathen und von den viel bedeutenderen Al-Farâbi's verdrängt worden sind. Er hat seinen mythisch gewordenen Ruhm vornehmlich wohl dem Umstande zu verdanken, dass er der erste arabische Aristoteliker

---

[11]) Al-Kindi schrieb Commentare zu Aristoteles de categoriis, de interpretatione, analytica priora et posteriora, de praedicamentis et de sophistica, cfr. Hottinger, bibl. Orient. p. 219, Lakemacher, de Alkendi arabum philosophorum celeberrimo, Helmstadt 1719. § 7, p. 9. Die Liste seiner 50 philosophischen Abhandlungen bei Flügel a. a. O. S. 20—22.

[12]) Bibl. Orient. p. 217.

[13]) Munk, Mélanges p. 341.

[14]) Hottinger l. c. p. 245; Flügel S. 20ff.

[15]) Vgl. Munk, Mélanges p. 340.

[16]) Munk, Mélanges p. 340 fasst sein Urtheil über Al-Kindi dahin zusammen: on peut conclure de la qu' Al-Kindi ne s'était point fait remarquer par des doctrines qui lui fussent particulières. Anders jedoch Flügel S. 7.

[17]) Citirt bei Munk ib. p. 340. Flügel versucht S. 18ff. beschönigende, aber wenig überzeugende Gründe für diese harten Urtheile beizubringen.

war, also nur der chronologischen Priorität, und nicht einer speculativen Superiorität.

Natürlich war auch der Aristotelismus dieses arabischen Peripatetikers alexandrinisch gefärbt. Eine Untersuchung der von Nagy veröffentlichten Abhandlungen ergiebt, dass die von ihm behandelten Probleme mehr alexandrinischen als rein aristotelischen Character an sich tragen. So hat schon Abd-al-Latif[18]), ein arabischer Arzt des XII. Jahrhunderts, eine polemische Schrift über die Attribute Gottes gegen Al-Kindi verfasst — ein Problem, das mit Aristoteles selbst herzlich wenig zu schaffen hat. Und in einem anonymen lateinischen Werke des XIII. Jahrhunderts, Tractatus de erroribus philosophorum betitelt[19]), werden Ansichten Al-Kindi's bekämpft, die ihn sogar zum alexandrinischen Mystiker stempeln. Von den fünf daselbst bekämpften Ansichten Al-Kindi's zeigt nur die letzte einen rein peripatetischen Character, während die übrigen, wie Hauréau treffend bemerkt[20]), der alexandrinischen Gnosis verwandt sind.

Die Nachwirkung Al-Kindi's auf die christliche Scholastik ist eine vergleichsweise geringe. Spuren seines Einflusses zeigen die Schriften des Alexander Alesius (von Hales), des Heinrich von Gent und des Johann Fidanza (Bonaventura)[21]); Albertus Magnus erwähnt ihn mit Auszeichnung[22]), so dass seine Bedeutung als Denker von eigenem Gesichtsschnitt hinter der seiner historische Wirksamkeit weit zurückbleibt[23]).

II.

Al-Farâbi.

Um so nachhaltiger und umfassender war die von Al-Farâbi

18) Relation de l'Egypte. traduite par Sylvestre de Sacy p. 463, citirt bei Munk p. 310.

19) Manuscript der Bibliothèque nationale No. 694, fonds de la Sarbonne; der Abschnitt über Al-Kindi im Auszug abgedruckt bei Hauréau, l. c. I, 363f. Ueber andere Gegner Al-Kindi's vgl. Flügel a. a. O. S. 15f. Selbst Al-Kindi's Lobredner, Flügel, kann sich der Einsicht nicht verschliessen, dass der Alexandrinismus mächtig auf ihn eingewirkt hat, a. a. O. S. 12.

20) Hauréau l. c. I, 364.

21) Vgl. Prantl a. a. O. II, 301; Nagy, p. XVII und p. XIX.

22) Ebenda S. 307, Anm. 30.

23) Vgl. G. Flügel, Al-Kindi, Leipz. 1857, S. 9, wo seine Bedeutung als Encyclopädiker betont wird, in Abh. für die Kunde des Morgenlandes Bd. I, H. 2 und O. Loth. Al-Kindi als Astrolog, Festschrift für Fleischer, Leipzig 1875.

ausgehende Wirkung. Während wir bei Al-Kindi[23]) noch vielfach im Dunklen umhertappen, befinden wir uns bei Al-Farâbi, dank den Arbeiten Schmölder's, Dukes', Dieterici's und besonders der grundgelehrten Monographie Steinschneider's, auf festem geschichtlichen Boden.

Abu Nasr Muhammed ben Muhammed ben Torkhan aus Farâb, genannt Al-Farâbi, führt die von Al-Kindi eröffnete Traditionskette der unter griechischem Einflusse stehenden arabischen Philosophie weiter. Die allgemeine Annahme[24]), dass Al-Farâbi fast ein volles Jahrhundert später als Al-Kindi aufgetreten sei, gehört zu jenen weit verbreiteten Irrthümern, die, einmal eingenistet und lehrbuchmässig verhärtet, nicht leicht wieder getilgt werden können. Und doch gehört nicht viel Combination dazu, Al-Farâbi zeitlich und sachlich näher an Al-Kindi heranzurücken, zumal anzunehmen ist, dass Al-Farâbi um die gleiche Zeit etwa geboren wurde, als Al-Kindi starb[25]).

Die zahlreichen philosophischen Schriften Al-Farâbi's, über welche uns Steinschneider's Monographie vortrefflich orientirt und von denen wir durch Schmölders und Dieterici dankenswerthe Auszüge besitzen, lassen die geistige Persönlichkeit dieses Denkers in voller Klarheit hervortreten. Er ist der erste um-

---

[24]) Ritter a. a. O. S. 9 findet, dass zwischen Al-Kindi und Al-Farâbi „ein volles Jahrhundert dunkel bleibt, so wie die Anfänge eines Zweiges der Litteratur in der Regel dunkel sind." Vgl. auch Schmölder's Documenta philosophiae Arabum p. 15, Dieterici, Die Philos. der Araber im X. Jahrh., S. 155, und desselben Al-Farâbi's philos. Abhdl. Vorwort S. 1, wo er Al-Farâbi ein volles Jahrhundert später sterben lässt, als Al-Kindi, u. ibid. S. 197, wonach Al-Kindi bereits 834, also 116 Jahre früher als Al-Farâbi gestorben wäre. Selbst der vorsichtige Steinschneider, Al-Farâbi S. 7 meint, Al-Kindi „sei beinahe um ein Jahrhundert älter als Farâbi."

[25]) Von Al-Farâbi (†950) wissen wir, dass er „ein hohes Alter, angeblich von 80 Jahren erreicht" hat, Steinschneider, Al-Farâbi, S. 6, Dukes Philosophisches aus dem X. Jahrh. S. 44. Das ergiebt als Geburtsjahr etwa 870. Von Al-Kindi wissen wir, dass er 861 noch gelebt hat, und wahrscheinlich 873 gestorben ist; vgl. auch Nagy, a. a. O. Einl. S. X. Es bleibt demnach gar kein zeitlicher Zwischenraum übrig. Indirecter Weise kann man Al-Farâbi, der seine Studien in Bagdâd, dem Wirkungsorte Al-Kindi's, begann, sogar als seinen mittelbaren Schüler, jedenfalls als Fortsetzer seiner Philosophie bezeichnen.

fassende Kopf unter den Arabern. Mit einer Gelehrsamkeit grossen Stils, wie sie im X. Jahrhundert kein Zweiter besass, überschaut er die Summe des gesammten Wissens seines Zeitalters und legt mit einem Scharfblick, der uns noch heute Respect abnöthigt, den Grund zu jener eigenthümlichen arabischen Philosophie, die in Averroes so glanzvoll ausmündet, um dann im Paris des 13. Jahrhunderts die christliche Gedankenwelt zu revolutioniren. Während die Lehrer der Araber, die Syrer, von der Philosophie vorzugsweise nur die Logik pflegten, so dass ihnen Aristoteles fast nur als Logiker bekannt war[26]), ging Al-Farâbi einmal auch der Logik unvergleichlich tiefer auf den Grund[27]), als seine syrischen Lehrer, andermal spürte er allen übrigen Theilen der Philosophie mit gleich grossem Geschick und Scharfsinn nach. Dieser universalistischen Tendenz seiner wissenschaftlichen Interessen entsprach es denn auch, dass er bereits den Gedanken einer Encyclopädie, d. h. einer Eintheilung der Wissenschaften fassen konnte[28]). Um den Plan einer Classification der Wissenschaften concipiren zu können, muss man bereits ein so hohes Ausmass von energischer Denkarbeit und methodologischem Geschick voraussetzen, dass wir Al-Farâbi das Lob der Originalität nicht vorenthalten dürfen. Mögen auch Pouchet[29]) und Hammer[30]) in ihrer Würdigung dieser Leistung Al-Farâbi's weit über's Ziel hinausschiessen, so hat doch schon ein arabischer Schriftsteller, ibn Said, von dieser Encyclopädie treffend bemerkt „Er verfasste ein vortreffliches Werk: Eintheilung der Wissenschaften, welchem keines voranging, und dessen Weg Niemand einschlug", was Steinschneider[31])

[26]) Vgl. E. Renan, de philosophia peripatetica apud Syros, Paris 1852, p. 13, Prantl II, 300.

[27]) So hat z. B. sein Commentar zur zweiten Analytik „die ausgedehnteste Wirkung auf die Lateiner des 13. Jahrhunderts ausgeübt," Prantl II, 301.

[28]) Vgl. über dieselbe Steinschneider a. a. O. S. 83 ff.

[29]) Pouchet, Hist. des sciences naturelles au moyen age, Paris 1858, p. 175 (bei Steinschneider S. 84) folgert aus dieser Encyclopädie, dass Al-Farâbi fast alle menschlichen Wissenschaften cultivirt habe.

[30]) Hammer-Purgstall, Litteraturg. d. Arab. IV, 501 findet, auf Grund dieses Buches, Al-Farâbi habe „als Erster die Gesammtheit der Wissenschaften überblickt und eingetheilt."

[31]) Steinschneider, ebda S. 84.

dahin deutet, dass hier eine durchaus originale Leistung Al-Farâbi's vorliege. Jedenfalls haben die „lauteren Brüder" und Avicena[32]) bald nach Al-Farâbi-Encyclopädien verfasst, von denen anzunehmen ist, dass sie dem Al-Farâbi'schen Original nicht fernstehen.

Es kann hier natürlich nicht meine Aufgabe sein, die characteristischen Gedanken der Philosophie Al-Farâbi's, die in den vorhandenen Lehrbüchern der Geschichte der Philosophie ausführlich, wenn auch nicht immer correct dargestellt sind, wiederzugeben. Haben wir auch ausser den dürftigen, noch dazu nicht immer zuverlässigen Angaben bei Schmölders und der kleinen, aber musterhaften Skizze bei Munk recht eigentlich noch keine Geschichte der arabischen Philosophie, die auf die unmittelbaren Quellen selbst zurückginge, so bieten die aus zweiter Hand (meist aus lateinischen Uebersetzungen) schöpfenden Uebersichten von Ritter[33]) und Stöckl[34]) immerhin ein leidlich zutreffendes Bild von der philosophischen Gedankenbewegung unter den Arabern. Dieses Bild hier zu reproduciren oder auch nur einzelne verfehlte, verzeichnete und verblasste Züge desselben nachbessernd aufzufrischen, läge ausserhalb des Rahmens meiner Aufgabe. Handelt es sich doch hier weniger um eine Geschichte der philosophischen Ideen bei den Arabern, als vielmehr nur um die Aufdeckung der verbindenden Fäden historischer Continuität, die von der griechischen Philosophie durch das Medium der arabischen hindurch zur Renaissance und somit in die neuere Philosophie hinüberführen. Al-Farâbi ist nun in mannigfachem Betracht ein solches Bindeglied von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Als Logiker nimmt er einen bevorzugten Rang ein[35]). Als Metaphysiker tritt er mit einem Gottesbeweis hervor[36]), den sich Albertus Magnus und spätere Philo-

[32]) Zumal ibn Sina bekennt, dass er aus den Werken Al-Farâbi's viel geschöpft habe, Munk, Mélanges p. 342 u. 356.

[33]) Ritter, Gesch. d. Philos. VII, S. 665—760, Bd. VIII, 3—160.

[34]) Stöckl, Gesch. der Philos. des Mittelalters II, 3—227.

[35]) Ueber seine logischen Schriften s. Steinschneider S. 13—60; Prantl II, 301—318.

[36]) Besonders in seiner Schrift „Fontes quaestionum", herausg. von Schmölders, docum. philos. Arabum, p. 43ff., danach Ritter VIII, 4ff., Stöckl II, 17ff., Ueberweg-Heinze II 8, 228ff.

sophen aneignen. Seine ethischen und insbesondere seine politischen Schriften haben nach einem Ausdruck des sonst sehr behutsamen und reservirten Steinschneider[37]) Epoche gemacht, und der Gedanke verdient historische Beachtung, ob nicht die staatsphilosophische Litteratur des christlichen Mittelalters, wie sie uns in höchster Blüthe bei Thomas von Aquin entgegentritt, ihre mächtigsten Anregungen erst von den Arabern empfangen hat, zumal dieser philosophische Wissenszweig in der beginnenden christlichen Scholastik so gut wie keine, in der arabischen Philosophie hingegen seit Al-Farâbi eine um so üppigere Pflege gefunden hat[38]).

Stellt demnach Al-Farâbi als Durchgangspunkt der griechischen Philosophie in allen ihren Verzweigungen ein so wesentliches geschichtliches Mittelglied dar, so dürfte es für die Beurtheilung der philosophischen Continuität doppelt wichtig sein, festzustellen, dass er den Faden der philosophischen Tradition genau an dem Punkte wieder aufgenommen hat, an welchem er den Griechen entglitten war.

Wir wissen, dass nach Hierocles (erste Hälfte des V. Jahrh.) Ammonius Sakkas, der Begründer des Neuplatonismus, bereits die ausgesprochene Tendenz verfolgte, Aristoteles und Platon wieder ineinsauszubilden[39]). Porphyr schrieb sogar sieben Bücher Περὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους αἵρεσιν[40]). Jamblich, Syrian, Simplicius u. A. zeigten das gleiche Bestreben, die Uebereinstimmung der beiden Meister zu lehren, ja sogar die aristotelische Philosophie als die beste Einführung in die platonische hinzustellen[41]). Hier setzt nun Al-Farâbi unmittelbar ein. Er schreibt[42]): Uebersichten der Schriften des Platon und Aristoteles, oder Entwicklung der Philosophie derselben aus ihren einzelnen Schriften. Ihm sind beide Denker nicht bloss gleichwerthig, sondern, wenn man sie richtig

[37]) A. a. O. S. 63.

[38]) Vgl. Al-Farâbi's Abhandlung der Musterstaat, deutsch von Dieterici, 1895 u. meine soc. Frage im Lichte der Philos. 1897, S. 292.

[39]) Vgl. Zeller, Philos. der Griechen V, 453 u. Archiv Bd. VII, S. 296 sowie m. Ausführungen im Archiv Bd. XI, S. 326 f.

[40]) Suidas s. v. Πορφύριος.

[41]) Zeller V, 762. 845.

[42]) Steinschneider, S. 132 f; vgl. dazu ebda. S. 176 ff.

versteht, auch inhaltlich identisch. Aehnlich wie Porphyr, dessen Isagoge er commentirt[43], schreibt er ein Buch[44] „Ueber die Harmonie zwischen Platon und Aristoteles". Den Zweck der Abhandlung giebt er gleich am Eingang folgendermassen an[45] „ich wollte in dieser meiner Abhandlung die Harmonie in den Ansichten Beider darthun und klarmachen, was denn der eigentliche Sinn dieser Aussagen sei, damit dann daraus klar werde, dass Beide in ihrer Ueberzeugung übereinstimmen". Aristoteles gilt ihm nur[46] „als Nachfolger, Vollender, Helfer und Rathgeber Platon's". Ja, er geht in der Vertheidigung dieser Uebereinstimmung so weit, dass er erklärt[47] „es findet sich von Platon kein Ausspruch, worin er ausdrücklich etwas sagte, was dem Ausspruch des Aristoteles widerspräche".

Klingt dies nicht wie eine Fortsetzung Porphyr's? Al-Farâbi nimmt die philosophische Entwicklung der griechischen Schultradation genau dort auf, wo sie Porphyr vor mehr als einem halben Jahrtausend gelassen hatte. Und ein halbes Jahrtausend nach dem Tode Al-Farâbi's taucht auf italienischem Boden die Frage nach der Uebereinstimmung der beiden Denker von Neuem auf. Nur dass sie hier mit leidenschaftsloser Ruhe unwidersprochen bejaht wird, während sie von den byzantinischen Humanisten auf italienischem Boden zur Kampfparole gestempelt wird.

III.

Die „lauteren Brüder".

Die „lauteren Brüder", die arabischen Encyclopädisten des 10. Jahrhunderts, haben eigentlich nur die Summe des den Arabern bekannten Wissens gezogen, ohne mit der Prätention hervorgetreten zu sein, dieses oder jenes Wissensgebiet durch eigene Forschung zu bereichern. Sie verfolgten eine auf-

---

[43]) Steinschneider S. 20f.

[44]) Ib. S. 133, übersetzt von Dieterici a. a. O. S. 1—53.

[45]) Dieterici S. 1f.

[46]) Ebda. S. 3.

[47]) Ebda. S. 19.

klärerische[48]), wenn auch nicht gerade freigeisterische Tendenz, und „die Betrachtung der Naturwissenschaften bildete einen Theil von den Werken der edlen Brüder“[49]). Gegenstand der Naturwissenschaft waren die Körper und ihre Eigenschaften. Von den 51 Abhandlungen (die man ebensogut Kapitel nennen könnte), in welche ihre Encyclopädie zerfiel, behandelten sieben die Natur der Körper. Ueber Methode und Zweck ihrer Encyclopädie sprechen sich die „lauteren Brüder“ selbst dahin aus, dass sie dem Uebel steuern wollen, das einmal durch die Weitschweifigkeit und Schwerfälligkeit einiger alten Schriftsteller, das andermal durch die Unzulänglichkeit und Missverständlichkeit der Uebersetzer entstanden sei. „Desswegen haben wir diese Abhandlungen in kurzer und bündiger Rede gleichsam als Einleitung und Vorwort verfasst, damit ihre Erkenntniss den Wissbegierigen näher rücke und den Anfängern die Betrachtung hierüber leichter werde“[50]).

Der gesammte positive Wissensinhalt dieser Encyclopädie stammt nun aber von Aristoteles[51]), während der speculative Inhalt ihrer Metaphysik eher an die Neuplatoniker erinnert. Denn nach ihnen erfolgt[52]) „das Ueberfluthen der Allseele auf die Theilseele in einem Erguss für alle Zeiten“. Das ist eine ausgesprochen emanatistische Denkweise, die sie vermuthlich der sog. „Theologie des Aristoteles“, d. h. Plotin, sicherlich nicht Aristoteles entlehnten. Dieser neuplatonisch gefärbte Aristotelismus liegt so recht im Zuge der Zeit. Entstand doch dieses Sammelwerk kurz nach dem Tode Al-Farâbi's[53]). Es ist daher ganz natürlich, dass die Verfasser desselben sich zunächst an den philosophischen Typus hielten, den Al-Kindi und Al-Farâbi hinterlassen haben, und dieser Denktypus war ein Aristotelismus in porphyrischer Spiegelung. Neben

[48]) Die Ansichten der „lauteren Brüder“ wurden von strenggläubigen Denkern wie Ghazzâli verworfen. Dukes' Philos. aus dem X. Jahrh., S. 26.

[49]) Dieterici, Die Naturansch. u. Naturphilos. der Araber im 10. Jahrh., S. 17.

[50]) Ebda. S. 19.

[51]) Dieterici, Die Philos. der Araber im X. Jahrh., S. 138, 161.

[52]) Dieterici, Die Naturansch. etc. S. 7.

[53]) Dieterici, Die Philos. der Araber im X. Jahrh. S. 143 setzt die Entstehungszeit der Encyclopädie 350—375 der Hegira.

dem neuplatonischen begegnen wir — in der letzten Abhandlung zumal[54]) — auch neupythagoreischem Gedankengut[55]). Deutet doch schon der Zweck dieses Freundschaftsbundes, der sich darin ausspricht, dass die Brüder gehalten sind, einander zu unterstützen und zur gegenseitigen Wohlfahrt in dieser und jener Welt beizutragen[56]), auf neupythagoreische Reminiscenzen. Ihr Character als Geheimbund, ihre wissenschaftlichen Zusammenkünfte[57]) „in bestimmten Versammlungen und an passenden Stätten", ihre Lehre „von der Milde und Güte gegen alle Menschen, von Verzeihung und Mitleid", ihr Spielen mit Zahlen, Symbolen, Parabeln, Allegorien und Mythendeutungen, das Alles ist ebenso unaristotelisch, wie es kernhaft neupythagoreisch ist.

Wenn hier von Neupythagoreern die Rede ist, so ist damit natürlich nicht die eigentliche neupythagoreische Schule, wie sie in P. Nigidius Figulus, Sotion, Sextius vertreten ist, gemeint, da sich von diesen mit Ausnahme des Philosophen Apollonius von Tyana nicht die geringste Spur in die arabische Kultur herübergerettet hat. Diese ausgesprochen neupythagoreischen Denker waren den Arabern kaum dem Namen nach bekannt. Etwas besser waren sie über einzelne pythagoresirende Platoniker unterrichtet. Nach dem Fihrist des Muhammed ibn Jhâqu, dessen auf die griechischen Philosophen bezüglichen Bericht August Müller in deutscher Uebersetzung herausgegeben hat[58]), waren den Arabern von dieser pythagoreisirenden oder eclectischen Gruppe de Platoniker nur bekannt: Plutarch[59]), Galen[60]) und Theon von Smyrna[61]).

Allein die pythagoreischen Züge, welche die „lauteren Brüder"

---

[54]) Ebda S. 138 f.

[55]) Die Ueberschriften der 51 Abhandlungen giebt Dieterici, ebda S. 131 bis 137 in deutscher Uebersetzung. Die letzte (51.) Abhandlung ist überschrieben: Bezauberungen und Liebestränke: böser Blick, Amulette, Talismane.

[56]) Ebda. S. 116.

[57]) Ebda. S. 110.

[58]) A. Müller, Die griechischen Philosophen in der arabischen Ueber lieferung (Festschrift für Bernhardy), Halle 1873.

[59]) Ebda. S. 26.

[60]) Wenrich l. c. p. 241.

[61]) Ebda S. 29, Wenrich l. c. p. 297. Spuren des Apollonius von Tyana bei Wenrich l. c. p. 237 f.

an sich trugen, stammten von keinem dieser letzten Ausläufer des Neupythagoreismus, sondern von der — durch die Sage entstellten — Figur des Pythagoras selbst. Pythagoras nimmt eben, wie A. Müller treffend bemerkt[62]), in der arabischen Tradition dieselbe Stellung ein, welche der mystische Schwindel der späteren Griechen ihm angewiesen hat. Es ist der Pythagoras der Aurea Carmina[63]), den die „lauteren Brüder" kennen und verehren. Porphyr und Jamblich[64]) haben in ihrer Biographie des Pythagoras den Arabern jene spät alexandrinische Auffassung der Stellung dieses Denkers beigebracht, wie sie sich in Alexandrien durch das geflissentliche Falschmünzerthum einzelner Neupythagoreer bereits festgesetzt und gleichsam historische Sanction erhalten hatte. Man wundere sich daher nicht, dass die „lauteren Brüder" eine Fülle neupythagoreischer Formeln und Gedankengänge sich angeeignet haben, ohne die eigentlichen Neupythagoreer zu kennen. Pythagoras selbst war in der Gestalt, wie sie die arabische, an die alexandrinische sich anlehnende, historische Tradition gezeichnet hatte, ein Neupythagoreer geworden. Indem sie also aus archaisirendem Geschmack an den ihnen bekannt gewordenen Pythagoras, der ihnen als vermeintlicher Schüler des König Salomo und des fabelhaften Arabers Loqmân[65]) theuer war, angeknüpft haben, schlichen sich unvermerkt neupythagoreische Gedanken und Formeln in ihr System ein.

Ein intensiveres Interesse vermögen uns indess die „lauteren Brüder" an dieser Stelle nicht einzuflössen. Mögen sie auch unter den Arabern, wie Dieterici übertreibend ausführt[66]), eine „ungemein grosse Bedeutung" gewonnen haben, so sind sie doch jedenfalls für die weitere historische Continuität von nur geringem Belang[67]).

[62]) A. a. O. S. 31.

[63]) Fihrist bei Müller S. 5. und dazu Müllers interessante litterarhistorische Nachweisungen S. 33 f.

[64]) Diese Biographien sind den Arabern bekannt, vgl. Müller a. a. O. S. 32.

[65]) Vgl. Müller ebda S. 31 f.

[66]) Die Philos. der Araber u. s. w. S. 14 f.

[67]) Vgl. Maqquari by Pasqual de Gayangos I, p. 429 u. Gosche, Ghazzali. S. 242.

Schon auf die zeitgenössischen Juden war ihre Wirkung eine recht geringe[68]); für die christliche Scholastik vollends kommen die „lauteren Brüder“ kaum noch in Betracht. Sie hatten wie alle Popularphilosophen eine nur locale und temporäre Bedeutung, ohne dem grossen Strom der geschichtlichen Gedankenbewegung der Menschheit erhebliche Zuflüsse zuzuführen.

IV.

ibn Sina.

Um so mächtiger war die Wirkung, die der Verfasser des medicinischen „Kanon“ und ausgezeichnete Denker Avicenna (Abu Ali Al Hosain ibn Abdallah ibn Sina), geb. 980, gest. 1037, auf seine Zeitgenossen und die unmittelbare Folgezeit, weiterhin aber auf die christliche Scholastik ausgeübt hat. Wer dereinst eine Kulturgeschichte des Mittelalters in grossem Stile zu schreiben unternimmt, wird bei ibn Sina als dem Mittelpunkt der Wissenschaft des Mittelalters lange zu verweilen haben. Als medicinische Autorität behauptete er — noch im Zeitalter der Renaissance — seinen Platz neben Hippocrates, Galen und Rhases, bis Paracelsus diesem medicinischen Götzendienst mit der ganzen Wucht seiner brutal angelegten Natur zu Leibe rückte. Und in der Philosophie nimmt er unter den Arabern eine Stellung ein, wie etwa der häufig genug auf ihn zurückgreifende Albertus Magnus in der christlichen Scholastik; ebenso wie die Stellung des die Summe des arabischen Aristotelismus in sich darstellenden ibn Roschd der dem Thomas von Aquin auf der christlichen Seite vergleichbar ist.

Ein glücklicheres Beispiel für die von uns behauptete historische Continuität der philosophischen Gedankenentwicklung, als ibn Sina es darbietet, lässt sich nicht leicht auffinden. Er bildet das eigentliche Medium zwischen der griechischen Philosophie und der christlichen Scholastik. Das Hauptproblem des Mittelalters, die Frage nach den Universalien, ist wesentlich in jener Fassung behandelt worden, die von ibn Sina stammt. Aber ibn Sina

---

[68]) Vgl. Dukes a. a. O. S. 21 ff.

selbst ist wieder nur Durchgangspunkt einer zeitlich weit zurückliegenden Gedankenentwicklung. Den strengen Intellectualismus des Stagiriten hatte nämlich schon Porphyr mit platonischen Elementen durchsetzt. Al-Farâbi hat, wie wir oben ausgeführt haben, unmittelbar an Porphyr angeknüpft. Von ibn Sina aber sagt B. Haneberg: „Man kann sich mit ziemlicher Sicherheit darauf verlassen, dass man im Wesentlichen Al-Farâbi mithört, wenn man Avicenna hört[69]). Bezeugt uns doch ibn Sina ausdrücklich, dass erst Al-Farâbi ihn aus dem „dogmatischen Schlummer“ geweckt habe. Er erzählt in seiner Autobiographie, wie schwer er in harten Nachtwachen um die philosophische Erkenntniss gerungen, wie er auf diese Weise durch eigene Studien zwar Logik, Physik und Mathematik erforscht, aber vor der speculativen Theologie (Metaphysik) verzweifelt Halt gemacht habe[70]). „Diese Wissenschaft war mir eine geraume Weile unverständlich geblieben, bis ich erst durch Zufall eine Schrift Al-Farâbi's für drei Drachmen von einem Buchhändler erstand.“ In dieser Filtration (Porphyr-Al-Farâbi-ibn Sina) ist nun die Frage nach den Universalien auf die christlichen Scholastiker gekommen. „Die Araber (obenan ibn Sina) haben den Universalien eine metaphysische Existenz im Geiste Gottes (ante rem) und zugleich eine intellectuelle Existenz im menschlichen Denken zugetheilt, welche letztere aus der vielheitlichen Erscheinung (in re) zum Begriffe (post rem) sich erhebt. D a r i n l i e g t d e r e n t s c h e i d e n d e E i n f l u s s d e r A r a b e r a u f d i e L a t e i n e r d e s 13. J a h r h u n d e r t s beschlossen. Denn diese dreifache Betrachtungsweise der Universalien, aus welcher erneuerte Streitigkeiten sich erheben, haben die Lateiner aus keiner anderweitigen Quelle, sondern nur a u s d e r a r a b i s c h e n L i t t e r a t u r g e s c h ö p f t, und, um von dem überhaupt bornirten Albertus Magnus abzusehen, auch Thomas von Aquin hat in diesen Fragen keinen einzigen Gedanken selbständig aus sich erfasst.“[71])

[69]) Die Erkenntnisslehre des ibn Sina und Albertus Magnus, Abhdl. der bayer. Akad. d. Wissensch. Bd. XI, 1868. S. 192.

[70]) Citirt bei A. F. von Mehren. La philosophie d'Avicenne, Extrait du Muséon. Louvain 1882. p. 6; vgl. dazu Munk. Mélanges p. 342 u. 356.

[71]) Worte Prantl's, Gesch. d. Logik. II, 350 f. Das harte Urtheil Prantl's

Wenn ein trotz seiner stilistischen Coquetterie und bizarren Uebertreibungssucht so grundtüchtiger Kenner der mittelalterlichen Gedankenbewegung, wie Prantl zweifelsohne einer war, in ibn Sina den Hauptvermittler zwischen der griechischen Philosophie und der Scholastik des 13. Jahrhunderts sieht, und wenn andererseits Haneberg die Erkenntnisslehre des Albertus Magnus in ihren Hauptzügen als unmittelbaren Ausfluss aus der des ibn Sina erweist[72]), so wird man sich dazu verstehen müssen, diesem Manne in der philosophischen Continuität rücksichtlich der von ihm beeinflussten christlichen Scholastik dieselbe führende Rolle zuzuweisen, die wir später ibn Roschd hinsichtlich der Decomposition der Scholastik in ihrem Uebergange zur Renaissance einzuräumen haben werden.

Von einer doppelten Lehre ibn Sina's — gleichsam einer exoterischen und esoterischen — zu sprechen, halte ich nach dem gegenwärtigen Stande der Litteratur über ibn Sina nicht mehr für zulässig. Gestützt auf ibn Tofail und besonders auf eine Bemerkung des ibn Roschd, der seinem Vorgänger ibn Sina überhaupt nicht wohl will[73]), hat man sich dazu verleiten lassen, die uns bekannte Stellung des ibn Sina zu Aristoteles, wie sie namentlich seine Encyclopädie (Al-Schefâ) enthält[74]), als seine exoterische Philosophie auszugeben, während man annimmt, dass er seine wirkliche und letzte philosophische Ueberzeugung in seiner sogenannten „orientalischen Philosophie“ niedergelegt habe. Nun berichtet ibn Tofail allerdings[75]), dass ibn Sina in der Einleitung

---

über Albertus Magnus und den Aquinaten ist, wie übrigens die meisten Urtheile Prantl's über philosophische Persönlichkeiten, cum grano salis zu nehmen.

72) A. a. O. S. 209, 218, 233, 235, 247.

73) Vgl. ibn Roschd's wegwerfende Bemerkung über ibn Sina im Commentar zu den Büchern von der Seele, de Anima lib. III, § 30, fol. 173 ed. Venedig 1550, wo er ihm vorwirft: qui non imitatus est Aristotelem nisi in Dialectica: sed in aliis erravit et maxime in Metaphysica et hoc quin incoepit quasi a se.

74) Dieses Hauptwerk ibn Sina's, 18 Bände umfassend, ist auf der Bodlejana zu Oxford, (vgl. den Katalog von Nicoll und Pusey p. 581 f.) und in Leyden erhalten (Mehren l. c. p. 4).

75) Cfr. Epistola ibn Tofaili, ed. Pocockii, Oxonii 1700, p. 19; der Naturmensch, deutsch von Eichhorn, S. 46.

seines Al-Schefâ selbst erklärt habe, dass die letzte Wahrheit nicht in der hier vorgetragenen peripatetischen Lehre liege, dass er vielmehr seine wahre Meinung in seiner orientalischen Philosophie ausgesprochen habe. Als den tiefsten Gedankenkern dieser „orientalischen Philosophie“, die Ritter seltsamerweise für die wichtigste der philosophischen Schriften ibn Sina's ausgibt[76]), obgleich er bekennen muss, dass sie „vielleicht verloren gegangen“ und uns völlig unbekannt ist, bezeichnet ibn Roschd die an die alten orientalischen Denker sich anlehnende Behauptung, dass Gott nichts weiter sei, als der Himmel oder der Himmelskörper[77]).

Durch die Forschungen Mehrens[78]) sind wir jetzt indess in der Lage, in einzelne Theile dieser ohnehin von ibn Sina nie vollendeten, aber durch gewisse Anspielungen mit dem Nimbus des Geheimnissvollen umgebenen, fast mythisch gewordenen „orientalischen Philosophie“ einen tieferen Einblick zu thun. Wenn die von Mehren auszugsweise wiedergegebenen Abhandlungen ibn Sina's „über das Absolute, Ewige und Eine“, über „die Seele und ihre Rückkehr zu Gott“, sowie die im Jahre 1882 in Constantinopel herausgekommenen neuen Abhandlungen ibn Sina's „über die Metaphysik und Philosophie der Natur“ (tis'u resâili fi-l-hikmat wal—thab'ijât) wirklich Stücke aus seiner „orientalischen Philosophie“ enthalten, wie Mehren annimmt, dann wird die in den Lehrbüchern umherspukende Fabel von der esoterischen Lehre ibn Sina's voraussichtlich sehr bald von der historischen Bildfläche zu verschwinden haben. Denn diese vermeintlich esoterischen Abhandlungen enthalten

[76]) A. a. O. Bd. VIII, S. 20; vgl. auch Stöckl a. a. O. II, S. 32f.

[77]) Averroes, Destr. destr., ed. Venet. 1550, disp. 10, fol. 46, wo er von den „sociis Avicennae“ spricht, die behaupten: hoc apparere ex sermone ejus (sc. Avicennae) de necessario inesse in multis locis; et est id, quod posuit in Philosophia sua orientali, et dixerunt, quod ideo appellavit illum orientalem, quum est ex opinione orientalium dicentium quod Deus sit corpus coeleste, ut ipse opinatur.

[78]) Die hier in Betracht kommenden Schriften Mehren's sind die schon genannten: la philosophie d'Avicenne, ferner les rapports de la philosophie d'Avicenne avec l'Islam, extrait du Muséon, London 1883, Vues théosophiques d'Avicenne, ebda. 1886, l'Allégorie Mystique, Hây ben Yaquzân d'Avicenne, ebda 1886, l'oiseau, traité mystique d'Avicenne, ebda. 1887.

keinen Gedanken, der uns zu der Annahme einer zwiefachen Lehre veranlassen könnte. Von den streng peripatetischen Lehrsätzen seines Al-Schefà unterscheiden sich diese zerstreuten Abhandlungen eigentlich nur durch gewisse mystisch-theosophische Wendungen, deren unverkennbare Absicht dahin zielt, die aristotelische Lehre dem Koràn anzuschmiegen. Nicht umsonst gesteht ibn Sina, dass er seine Erleuchtung in den Fragen der speculativen Theologie Al-Faràbi verdanke. Seine „orientalische Philosophie", die, nach den vorliegenden Auszügen, nichts Anderes enthalten zu haben scheint, als seine Religionsphilosophie, liegt ganz in der von Al-Faràbi vertretenen Richtung eines mit dem Neuplatonismus spielenden Aristotelismus. Dass er dabei auf die philosophische Exegese des Koràn[79]) ein grösseres Gewicht hat, als sein Vorgänger, mag wohl sein. Er war eben zu sehr Fürstendiener, als dass er auf das muhammedanische Dogma keine Rücksicht hätte nehmen wollen[80]). Wenn er daher in seinem Al-Schefà die Gläubigen auf seine orientalische Philosophie, die angeblich seine letzte Meinung enthalten soll, verweist, so hatte diese Beruhigung des Lesers offenbar keinen andern Zweck, als denselben bezüglich seiner Gläubigkeit auf spätere Schriften zu vertrösten, um dadurch für die vorliegende einen um so freieren Spielraum zu gewinnen. In dieser Religionsphilosophie kehrte er nun mit Al-Faràbi vorzugsweise jene neuplatonischen Elemente hervor, die sich mit dem Dogma besser vertrugen, als peripatetische Lehren, ohne jedoch diese jemals förmlich zu verleugnen[81]). Die Emanationslehre bot ihm eben eine vortreffliche Handhabe, einzelnen Forderungen des Islàm, insbesondere der Hauptfrage nach der Möglichkeit der Prophetie[82])

---

[79]) Interessante Beispiele seiner theosophischen Ausdeutung von Koranstellen finden sich bei Mehren, les rapports de la philos. d'Avicenne avec l'Islam p. 12 ff.

[80]) Wie sehr er sich bemühte, jeden Schein von kirchlicher Haeresie zu vermeiden, beweisen seine von Mehren, ib. p. 23 citirten Worte: „Man ersieht aus meiner systematischen Eintheilung der Philosophie, dass dieselbe sich nirgends im Widerspruch mit der geoffenbarten Religion befindet."

[81]) Vgl. Mehren ib. p. 730. Vgl. auch J. Forget, arab. Text des Livre des Théorèmes, Leiden, Brill. 1892 u. Revue Néo-Scolastique, I, p. 19 ff.

[82]) Vgl. Mehren, la philos. d'Avicenne p. 37, 39 f.

gerecht zu werden. Dass dabei auch Fragen, wie die nach dem Wesen der Wunder ihre Rechnung fanden[83]), werden wir der politischen Stellung ibn Sina's und dem religiösen Milieu dieses Zeitalters zu Gute halten. Seine Religionsphilosophie verfolgte eben den Zweck, die Glaubenslehre den Forderungen der Vernunft anzupassen, und zu diesem Behufe mussten ja alle wesentlichen Glaubensartikel philosophisch gedeutet werden. Dass seine Religionsphilosophie gleichwohl für kirchlich anstössig galt[84]), lag eben daran, dass er diese speculative Theologie offenbar selbst nicht allzu ernst nahm, sondern sie mehr als Rückendeckung benutzte, um dafür in seinen rein peripatetischen Schriften seinen Gedanken um so ungehinderter nachhängen zu dürfen. Da seine „orientalische Philosophie", auf welche er die Leser seiner peripatetischen Schriften verweist, nach den uns vorliegenden Auszügen nicht den geringsten originellen Gedanken aufweist, vielmehr nur eine Accomodation der aristotelischen Philosophie an den Korân vermittelst der neuplatonischen Emanationslehre darstellt, so müssen wir im Interesse der wissenschaftlichen Reputation ibn Sina's annehmen, dass — im Gegensatz zu seiner eigenen Aussage — gerade der Al-Schefâ seine wahre philosophische Meinung, die „orientalische Philosophie" hingegen nur seine Concession an das herrschende Dogma wiedergibt[85]). Der Character ibn Sina's, selbst wie er in seiner Autobiographie zum Vorschein kommt, ist dehnbar und geschmeidig genug, um ihm eine solche geflissentliche Zweideutigkeit zuzutrauen.

Diese von ibn Sina ersonnene bequeme Ausflucht, seine philosophischen Gedanken — unbekümmert um ihre kirchliche Ver-

[83]) Ib. p. 37. Ueber den Unterschied der irdischen und himmlischen Seele bei ibn Sina s. J. Forget, Revue Néo-Scolastique 1894, Bd. I, H. 1. S. 21 ff.

[84]) Ib. p. 38, wo Mehren ausführt, dass sämmtliche Schriften ibn Sina's im Geruch der Ketzerei standen. Gleichwohl haben sie sich erhalten und stehen selbst heute noch unter den Muhammedanern in grossem Ansehen, Mehren, les rapports etc p. 30.

[85]) So fasste bereits ibn Tofaïl, Philos. autodid. ed. Pococke p. 19 die Sache auf, der ibn Sina bezüglich der „orientalischen Philosophie" bedenkliche Motive unterschiebt, vgl. auch Renan, Averroes p. 43.

fänglichkeit — bis in ihre letzten Consequenzen zu verfolgen und sich mit der Religion dadurch abzufinden, dass man ihr eine eigene Domäne — die geoffenbarten Wahrheiten — einräumt, hat sehr bald Schule gemacht. Avicenna ist der eigentliche Vater der Lehre von der „doppelten Wahrheit". Denn er stellt die beiden Wahrheiten — die wissenschaftliche mit der Autorität des Aristoteles, und die religiöse mit der des Korân — nicht bloss einander gegenüber, sondern er behandelt sie sogar in getrennten, aber parallel laufenden Bücher-Cyclen. Aehnlich ging ja auch bei den Juden neben der peripatetischen Philosophie die Kabbàla einher. Ibn Roschd griff diesen Gedanken mit Wärme auf und bildete ihn zu jener berühmt gewordenen Theorie „von der zweifachen Wahrheit" aus, die aus dem Averroismus unmittelbar in die christliche Scholastik floss[86]). Denn als vom zwölften Jahrhundert an lateinische Uebersetzungen arabischer Schriften ins Abendland hinübersickerten, da war es zunächst jenes wissenschaftliche Centrum des scholastischen Mittelalters, das in der Sorbonne zu Paris verkörpert war, welches die Philosopheme der Araber — und darunter besonders auch die bequeme Lehre von der zweifachen Wahrheit — diskutirte. In Paris stand denn auch noch im 17. Jahrhundert die Lehre von der doppelten Wahrheit in hohem Ansehen — Pascal, sowie der ganze Umkreis skeptischer Mystiker seines Zeitalters huldigten ihr — und noch heute spielt der skeptische Mystiker Brunnetière gegen die Wissenschaft diesen von Avicenna stammenden Trumpf aus.

Neben diesen Ansätzen zur Lehre von der doppelten Wahrheit und den metaphysischen Ausführungen über die Universalien, die, wie wir gesehen haben, von der christlichen Scholastik in ihren Hauptzügen adoptirt worden sind, sind es besonders seine philosophischen und erkenntnisstheoretischen Lehrsätze, die zu grosser

---

[86]) Vgl. darüber Max Maywald, die Lehre von der zweifachen Wahrheit, Diss., Jena 1868, S. 21 ff. Maywald begeht freilich den Fehler, die Lehre von der doppelten Wahrheit auf Averroes als letzte Quelle zurückzuführen, ohne zu ahnen, dass Avicenna sie bereits in scharf umrissenen Zügen vorgebildet, ja durch die schroffe Gegenüberstellung zweier Bücherserien, der „Al-Scheftâ" und der „orientalischen Philosophie", vielleicht klarer zum Ausdruck gebracht hat, als selbst Averroes.

Geltung und weiter Verbreitung gelangt sind. Die Psychologie scheint überhaupt seine Lieblingsbeschäftigung gewesen zu sein. Eine der ersten Schriften, die wir von ihm kennen, ist ein Compendium der (aristotelischen) Psychologie[87]. Nicht weniger als acht Abhandlungen über die Seele finden sich in der von Wüstenfeld (Gesch. der arab. Aerzte S. 71—75) zusammengestellten Liste seiner Werke. Dass er in seiner Psychologie zunächst die von Aristoteles aufgestellten Unterscheidungen der Seelenkräfte, sowie dessen Theorie vom activen und passiven Verstand acceptirt, werden wir begreiflich finden. Interessant ist es indess, dass er daneben eine nur ihm eigenthümliche, von der Viertheilung Al-Kindi's und Al-Farâbi's abweichende Eintheilung der Erkenntnissformen aufgestellt hat, die später in der moslemischen und abendländischen Scholastik gebräuchlich geworden ist. Die erste Stufe ist die materielle Intelligenz, d. h. die Möglichkeit, vermittelst der fünf Sinne Intelligenz zu erwerben (العقل الهيولاني, intellectus materialis bei den Scholastikern): die zweite ist die habituelle Intelligenz (بالملكة, intellectus in habitu oder habitualis), die darin besteht, durch Uebung die Fähigkeit zu gewissen Operationen (zum Schreiben z. B., woran ibn Sina mit Vorliebe exemplificirt), zu erlangen; die dritte ist die virtuelle Intelligenz (العقل بالفعل intellectus in effectu, in actu), die darin besteht, die durch Uebung erlangte Fähigkeit nunmehr thatsächlich auszuüben: die vierte und höchste Stufe endlich ist die angeeignete Intelligenz (المستفاد intellectus accomodatus oder adeptus), die „das Haupt und äusserste Ziel, dem die Erkenntniss zustrebt, darstellt“[88]. Diese

[87]) In diesem Lichte nämlich erscheint mir die von S. Landauer, Diss. München, 1872, u. Zeitschr. der Deutschen morgenl. Gesellschaft, Bd. 29, Jahrg. 1876, S. 335ff. herausgegebene Psychologie des ibn Sina. Dass diese Psychologie eine der frühesten Schriften ibn Sina's ist, hat Landauer ebda. S. 339 u. Diss. S. 7 überzeugend nachgewiesen.

[88]) Vgl. die Darstellung bei Haneberg a. a. O. S. 200f., Munk, Mélanges p. 363. Ungenau bei Ritter VIII, 35f. und Stöckl II, 40f. Ibn Sina geht hierin auf Alexander von Aphrodisias zurück, der den νοῦς ἐπίκτητος vom νοῦς ὑλικός (i. e. materialis) und νοῦς καθ' ἕξιν (i. e. habitualis) unterscheidet. Der häufig mit scholastischen Gedanken spielende Schopenhauer kommt in seiner W. als Wille u. Vorstell. § 55 (II, 357—362) auf diesen erworbenen Character zurück.

erworbene Intelligenz kann man im Verhältniss zu den unter ihr stehenden und ihr dienenden drei Erkenntnissstufen auch schon actuelle Vernunft nennen. Der Name erworbene Vernunft (השכל הנקנת bei den Hebräern) könnte zu der irreführenden Auffassung verleiten, als sei darunter empirische Erkenntniss, „die durch den Verstand geordnet und dem Gedächtniss eingeprägt wird", gemeint. In Wirklichkeit versteht aber ibn Sina darunter[89]) „die höchste Entwicklung des Vernunftvermögens, in welcher die empirischen Einzelkenntnisse gegenüber der universell wirkenden Erkenntnisskraft in den Hintergrund treten".

In der Schule des ibn Sina wurden diese vier Erkenntnisskräfte auf zwei Hauptformen zurückgeführt: practische Vernunft (שכל מעשי) und theoretische Vernunft (שכל עיוני). Vermöge der Ersteren wählt der Mensch zwischen Gut und Böse, vermöge der Letzteren giebt der Mensch der Wahrheit vor dem Irrthum den Vorzug[90]). Albertus Magnus kennt und verwerthet diesen von den Arabern aufgestellten Unterschied zwischen der theoretischen Vernunft (intellectus speculativus oder contemplativus) und der practischen (intellectus operativus)[91]). Man wundere sich also nicht, dass gerade in der Noëtik, d. h. der früheren Form der Erkenntnisstheorie, die philosophische Continuität bis in unsere Gegenwart hinein aufgedeckt werden kann. Die Araber übernahmen eben die Hauptgedanken der alexandrinischen Noëtik — vor Allem die des Alexander von Aphrodisias[92]) —, bildeten sie in eigenartiger Weise um und übermittelten sie alsdann dem Abendland. Von hier aus geht die philosophische Tradition in ununterbrochener Linie durch die Renaissance und

---

[89]) Vgl. Haneberg a. a. O. S. 203. Die etwas abweichende Viertheilung der Intelligenz bei Al-Kindi, bei Nagy a. a. O. S. XVII.

[90]) Ebenda S. 208. Nur andeutungsweise sei hier darauf hingewiesen, dass diese Unterscheidung der theoretischen von der practischen Vernunft eine der Hauptforderungen des Kantischen Kriticismus ist. Durch Albertus geht diese stereotyp gewordene Eintheilung in die neuere Philosophie über.

[91]) Ebda. S. 209 f.

[92]) Welche Wandlung die Kritik Alexanders in der arabischen Philosophie und in der christlichen Scholastik erfahren hat, zeigt Haneberg a. a. O. S. 212 an einem interessanten Beispiel.

die neuere Philosophie hindurch. Wissen wir doch heute, wie stark noch ein Descartes, Spinoza, Locke oder Leibniz mit scholastischen Gedankenelementen durchsetzt waren. Wie viel hat Leibniz z. B. eingestandenermassen von Albertus und Thomas von Aquin gelernt[93]). Oder wie tief steckt ein scheinbar so grundmoderner Denker wie Schopenhauer noch im Scholasticismus[94]). Man entkleide nur unsere heute noch wirksamen metaphysischen Systeme von Lotze, Fechner und Wundt an bis auf Glogau, Paulsen und Erhardt[95]) ihrer gefälligeren sprachlichen Form und setze an deren Stelle die entsprechende scholastische Ausdrucksweise. Es kommen alsdann die verpönten und todtgesagten Entitäten, Quidditäten und Haecceitäten doch wieder zum Vorschein, sofern man nur den ehrlichen Willen und die erforderliche Energie besitzt, die moderne, sich elegant genug präsentirende naturwissenschaftliche Legirung unserer gegenwärtigen metaphysischen Systeme gründlich abzukratzen. Konnte Kant vor einem Jahrhundert mit Recht behaupten, die formale Logik habe seit Aristoteles keine Fortschritte gemacht[96]), so wird man es einem Kritiker der Metaphysik auch nicht verargen dürfen, wenn er auf Grund eines Vergleichs der heute noch schwebenden metaphysischen Fragen mit jener Form, welche dieselben Fragen bei den Scholastikern wie bei den antiken Denkern besassen, zu dem harten Urtheil gelangt, dass auch die Metaphysik seit Demokrit, Platon und Aristoteles keine erheblichen Fortschritte gemacht habe: dass wir vielmehr heute die gleichen Fragen nur in anderer Einkleidung wiederholen.

Kommt man von der Lectüre eines modernen metaphysischen oder, was im Grunde das Gleiche sagen will, erkenntnisstheoretischen Werkes[97]) zur Lectüre ibn Sina's, so ist man überrascht von der

[93]) Vgl. meinen Leibniz und Spinoza. Berlin, 1890, S. 169 ff.

[94]) Vgl. M. Venetianer, Schopenhauer als Scholastiker, Berlin 1873.

[95]) Fr. Erhardt, Metaphysik, 1. Bd., Leipzig, Reisland, 1894.

[96]) In der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik. d. r. Vern. ed. Adickes S. 14.

[97]) B. Erdmann schliesst in seiner Logik, Halle 1892, die Erkenntnisstheorie aus, weil er sie für gleichbedeutend mit Metaphysik hält. Erhardt geht gar so weit, dem ersten Bande seiner schon genannten Metaphysik den Untertitel Erkenntnisstheorie zu geben.

auffallend häufigen Uebereinstimmung in der Problemsstellung — und zuweilen auch in der vermeintlichen Problemslösung.

Was den christlichen Scholastikern insbesondere ibn Sina nahe gebracht hat, war sein Einstehen für die Individualität der menschlichen Seele, die ihn in den Augen der christlichen Denker vortheilhaft unterschied von seinem Bestreiter ibn Roschd, der nur eine einzige, in allen Menschen wirksame Seelensubstanz anerkannte[95]). Zwar hatte auch ibn Sina einen ausserhalb der Individuen wirksamen intellectus agens angenommen, den Albertùs Magnus später nicht gelten lassen wollte; aber neben diesem ausserindividuellen Intellect liess er noch die individuelle Seele des Menschen einhergehen, der er sogar substantielle Dauerhaftigkeit (d. h. Unsterblichkeit) zuschrieb, wofür er von ibn Roschd ebenso heftig getadelt, wie von Albertus Magnus leidenschaftlich gelobt wird.

Die Frage nach der persönlichen Unsterblichkeit, die ibn Roschd negativ beantwortet hatte, war überhaupt der Angelpunkt des scholastischen Denkens. Im Paris des 13. Jahrhunderts drehte sich der Kampf der Aufklärer gegen die kirchengläubige Philosophie wesentlich um diesen Punkt. Die Autorität der Letzteren war ibn Sina, die der Ersteren ibn Roschd. Albertus und der Aquinate klammern sich an ibn Sina und dessen jüdischen Anhänger Maimonides, die kirchliche Opposition sammelt sich um das Banner des die Unsterblichkeit bestreitenden ibn Roschd. Jetzt wird man auch die Ausführlichkeit begreifen, mit welcher wir die Araber als Vorläufer der Renaissance und der neueren Philosophie behandeln. Sie waren einmal Träger der Continuität, andermal die unmittelbaren Veranlasser der Auflösung der Scholastik. Man versteht die Blüthezeit der Scholastik in Albertus und dem Aquinaten nicht, wenn man den Einfluss ibn Sina's auf dieselben verkennt oder auch nur unterschätzt. Man begreift aber andererseits auch die Decomposition der Scholastik, die Herausbildung des Averroismus in Paris und Padua, sowie das allmälige

---

[95]) Die betreffenden Beweisstellen bei Haneberg a. a. O. S. 241 und Beilage § 22, 24.

Hineinwachsen in die sogenannte Renaissance nicht, wenn man den zersetzenden Einfluss des ibn Roschd übersieht. Diese beiden Denker revolutioniren zunächst die jüdischen Religionsphilosophen, und zum Theil durch deren Vermittlung die christliche Scholastik, bis sich die libertinistische Partei des Abendlandes des Averroismus bemächtigt, um durch diesen in das mächtige Bollwerk der Scholastik Bresche zu legen. Das ist der Weg, den die philosophische Gedankenbewegung im Mittelalter genommen hat, bis sie in die Renaissance hinüberführte. Und ibn Sina, der seinen Renan leider noch nicht gefunden hat, gebührt der gleiche Rang in der philosophischen Continuität, wie dem allenthalben ungleich höher gewertheten ibn Roschd, sofern er für die Composition der scholastischen Gedanken-Architectonik das Gleiche bedeutet, wie ibn Roschd für deren Decomposition. Nicht bloss in der Logik, Noëtik und Metaphysik war ibn Sina vorbildlich für Albertus, sondern auch — woran man in der Regel nicht denkt — in der Ethik. Einzelne seiner zahlreichen ethischen Schriften[99]) waren Albertus bekannt. Dieser acceptirt die Definition des Guten, die ibn Sina gegeben hatte, „und folgt ihm in der Ethik überhaupt öfters“[100]).

[99]) Ueber die Ethik ibn Sina's vgl. Mehren, les rapports de la philos. d'Avicenne avec de Islam, p. 24—30, vues théosophiques d'Avicenne p. 4 ff., l'allégorie mystique Hây ben Juqzân p. 6 ff. Diese von ibn Sina geschaffene Figur des Hai b. Jokhdân, an welche 150 Jahre nach ibn Sina der gleichnamige Philosophischen Roman ibn Tofails anknüpft, erinnert an die Gestalt des ewigen Juden.

[100]) Haneberg's Worte a. a. O. S. 232.

XIV.

Die Werththeorie bei Aristoteles und Thomas von Aquino.

Von

Dr. **Johann Žmavc** (Prag).

Aristoteles als wissenschaftlichem Politiker konnte der Kernbegriff der nationalökonomischen Lehren nicht entgehen: hatte er auch wie E. Meyer in seiner „Wirthschaftlichen Entwicklung des Alterthums" richtig betont, für die wirtschaftlichen Bedingungen und Grundlagen des von seinem Schüler, Alexander dem Grossen, geschaffenen Weltreiches nicht viel Sinn, und schwebte ihm auch nur der kleine Stadtstaat als Ideal eines Staates vor Augen, so hat er doch die Hauptbegriffe der politischen Oekonomie viel besser festgelegt und analysirt, als man gemeiniglich anzunehmen geneigt ist. Manche, die in Aristoteles nachgelesen haben, sind ihm nicht weit genug gefolgt, was schon A. Schäffle beklagte: „Allerdings ist die(se) Perle Aristotelischer Analyse von den Oekonomisten selten scharf erfasst worden" (Bau u. Leben d. soc. Körp. I.[1] S. 256) und treffend behauptet Wenckstern[1]) auch von Marx, dass dieser die „Lehre des grossen Forschers verstümmelte", dessen Beschreibung der Verwandlung des Geldes in Kapital wie auch dessen Theorie des Tauschwerthes, welche ihm seine Werth- und Mehrwerththeorie sammt den Phasentheorien der wirthschaftlichen Evolutionen und Revolutionen umzustossen drohte, mit Absicht unterdrückte.

---

[1]) In „Marx" S. 158.

Aber auch bei Thomas von Aquino finden wir feine nationalökonomische Untersuchungen, die uns den grossen Scholastiker in einem anderen Lichte erscheinen lassen als in jenem, in dem man ihn gewöhnlich zeichnet.

Da die Werthprobleme gegenwärtig*) im Vordergrunde der principiellen nationalökonomischen Analysen stehen, dürfte es am Platze sein, eine gedrängte, zusammenhängende systematische Darstellung der diesbezüglichen aristotelischen Untersuchungen und Gedanken zu geben, zu welchen die Erläuterungen und Anschauungen des Aquinaten ergänzend hinzutreten sollen. —

Bezeichnend ist, dass Aristoteles über die prinzipiellen Begriffe der politischen Oekonomie in der Ethik handelt, allwo[2]) er über die Cardinaltugend der Gerechtigkeit spricht; die nationalökonomischen Fragen sind bei ihm aufs Innigste mit den ethischen verknüpft, von denen auch wir einige nur streifen wollen.

Um den wichtigsten ethischen Begriff hervorzuheben, ist nach Aristoteles gut dasjenige, was von allen begehrt wird: ἀγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται[3]).

Das menschliche Begehren (ὄρεξις) ist zweifach: ein niederes (ἐπιθυμία, bei Thomas: appetitus sensitivus) und ein höheres (ὄρεξις βουλευτική, voluntas). Die eigentliche Vollendung und Vollkommenheit des menschlichen Wesens drückt sich im höheren Begehrungs- wie im höheren Verstandesvermögen aus. Die dem höheren Wollen entsprechenden Güter sind die geistigen und sittlichen Vollkommenheiten als ἀγαθὰ ἁπλῶς, Güter schlechthin; die dem niedereren Begehrungsvermögen, den Bedürfnissen (χρεῖαι) des leiblichen

*) Wenckstern hebt neuerdings (in der „Beilage zur Allgem. Ztg.“ 25.—26./4 d. J.) hervor, dass Marx erst verstanden werden wird, wenn in den Principien seines nationalökonomischen Systems die richtige aristotelische Werththeorie scharf getrennt sein wird von der Mehrwerththeorie der materialialistischen Geschichtsauffassung, und wendet sich diesbezüglich vor Allem an die Vertreter der österreichischen Schule (Böhm-Bawerk).

[2]) Eth. Nic. V. B. 5.—8. Cap. (nach Bekker): es wird im Folgenden lediglich auf die Nicomachische Ethik (Uebersetzung von A. Stahr) Rücksicht genommen.

[3]) Eth. Nic. I. B. I. Cap.

Lebens entsprechenden, welche der Mensch mit den Thieren gemein hat, sind die physischen, nützlichen Güter, χρήματα.

Da der Mensch kein rein geistiges, sondern ein essentiell (τῇ οὐσίᾳ) aus Materie und Form zusammengesetztes Wesen ist, ist die Befriedigung der materiellen Bedürfnisse eine Voraussetzung für diejenige der geistigen: es kann für den Menschen kein vollendetes geistiges Leben ohne ein befriedigendes materielles Leben geben: die Güter jedoch, die diesem physischen Leben dienen (Nahrungsmittel, Kleider, Wohnung etc.), die Besitzthümer (χρήματα, κτήματα, divitiae, bona exteriora sive utilia) sind stets zu jenen höheren intellectuellen und moralischen Gütern (Wissen, Tugend) als zu den bona simpliciter hingeordnet.

Die Politiker als Sozialethiker haben in erster Reihe für die gerechte Vertheilung dieser äusseren Güter und Reichthümer unter die Staatsangehörigen zu sorgen; diejenigen, welchen für die Beschaffung und Erzeugung der Besitzthümer die Sorge obliegt, sind Helfershelfer der Politiker; die Erwerbs- und Finanzkunde ist sohin der Politik untergeordnet, was wir unten noch eingehender ausführen wollen.

Nach der aristotelischen Terminologie, welche dem gewöhnlichen Sprachgebrauch auf Grund der empirischen Beobachtungen entnommen ist, hat etwas insoferne einen Werth, als es ein Bedürfniss befriedigt: wie die Güter schlechthin, welche die höheren und edleren Bedürfnisse befriedigen, einen geistigen und moralischen Werth haben, so befriedigen die materiellen Güter die physischen Bedürfnisse und besitzen darum, indem sie als solche anerkannt werden, einen materiellen Werth[4]).

Inbezug auf diese materiellen Güter wollen wir Aristoteles weiter folgen.

Aristoteles unterscheidet da eine doppelte Classe der Güter: ἑκάστου γὰρ κτήματος διττὴ ἡ χρῆσις ἐστίν (Polit. I. 9). Die einen dienen direct zum specifisch eigenthümlichen Gebrauche (οἰκεία χρῆσις), die anderen zum Tausche (ἀλλαγῆς ἕνεκεν).

---

[4]) „Es bezieht sich sprachlich der Ausdruck Wert (ἀξία) auf die äusseren Güter" (Eth. IV. 7).

Unter den ersten, den Gebrauchsgütern, wie wir uns ausdrücken, nimmt Aristoteles explicite keine Trennung mehr vor nach dem Gesichtspunkte, ob sie überall von Natur aus gegeben sind und nicht als Gegenstände menschlicher Vorsorge und Berechnung erscheinen — daher keinen ökonomischen Werth haben — oder durch menschliche Arbeit erzeugt werden. Er sagt zwar, dass die Haushaltungskunde es mit dem blossen Gebrauch, die Erwerbskunde aber mit der Erzeugung und Beschaffung zu thun habe: τῆς μὲν γὰρ (χρηματιστικῆς) πορίσασθαι, τῆς δὲ (οἰκονομικῆς) χρήσασθαι. Implicite hat daher Aristoteles gewiss an jene Trennung gedacht, zumal er — wir werden übrigens diesbezügliche Stellen noch unten anführen — die bekannten Worte niedergeschrieben: „Wenn jedes der Werkzeuge auf Geheiss . . . seine Aufgabe zu erfüllen vermöchte . . ., wenn die Weberschiffe von selber webten und die Zitherschlägel von selber die Zither schlügen, dann freilich bedürfte es für die Meister nicht der Gehilfen und für die Herren nicht der Sclaven". (Polit. I. 4.)

Wohl unterscheidet aber Aristoteles explicite zwischen Productiv- und Genussgütern, wie die moderne Nationalökonomie sich ausdrückt: „Nun aber sind die eigentlich sogenannten Werkzeuge zum Hervorbringen, die Besitzthümer aber zum praktischen Gebrauche. Denn das Weberschiff dient zur Hervorbringung eines Anderen ausser seinem blossen Gebrauche, Kleid und Bett dagegen zum letzteren allein. Und da die hervorbringende und technische und die (bloss) gebrauchende und praktische Thätigkeit sich der Art nach unterscheiden, dabei aber beide Werkzeuge nöthig haben, so muss nothwendig unter diesen der nämliche Unterschied stattfinden. Leben aber heisst in der letzten und nicht in der ersten Weise thätig sein" (Polit. I. 4).

Jedoch nur wenige zum Leben nothwendige Güter werden von Natur ohne Weiteres geboten; um die meisten muss sich der Mensch plagen und anstrengen, für die meisten muss er arbeiten und Opfer bringen. Ja, jede menschliche „Gesellschaft bildet sich und besteht zu dem Zwecke, um irgend ein Gut zu erlangen. Um dessentwillen, was ihnen ein Gut zu sein scheint, thun (πράττουσι) alle alles, was sie thun." (Polit. I. 1.) Zunächst müssen physische Bedürf-

nisse befriedigt, physische Güter geschaffen werden; Aristoteles nennt das primitive Element der Gesellschaft, das Haus oder die Familie, mit anderen Autoren „Brotkorb- und Krippengenossenschaft“; „die für das gesammte tägliche Leben (für täglich wiederkehrende Bedürfnisse) bestehende Gemeinschaft ist naturgemäss das Haus . . . diejenige Gemeinschaft aber, welche zunächst aus mehreren Familien zu einem über das tägliche Bedürfniss hinausgehenden Zwecke (χρήσεως ἕνεκεν μὴ ἐφημέρου) sich bildet, ist die Dorfgemeinde, die am naturgemässesten als Colonie der Familie zu betrachten sein dürfte, und deren Glieder von Manchen Milchgenossen . . . genannt werden . . . Die aus mehreren Dorfgemeinden sich bildende vollendete und letzte Gemeinschaft nun aber ist bereits der Staat, welcher, wie man wohl sagen darf, das Endziel völligen Sichselbstgenugseins (αὐτάρκεια) erreicht hat, indem er zwar entsteht um des blossen Lebens, aber besteht um des vollendeten Lebens willen.“ (Polit. I. 2.) Aristoteles hat auch schon dasjenige ausgesprochen, was zum berechtigten Theile der materialistischen Geschichtsauffassung gehört, dass nämlich die Art und Weise der Bedürfnissbefriedigung und der Besitzverhältnisse für die Structur der Gesellschaft von fundamentaler Bedeutung ist. Das wichtigste der durch menschliche Vorsorge und Arbeit zu befriedigenden Bedürfnisse ist dasjenige nach Nahrung. „Nun giebt es aber viele Arten von Nahrung und in Folge dessen auch vielerlei verschiedene Lebensweisen bei Menschen (und Thieren), denn da es unmöglich ist, ohne Nahrung zu leben, so sind es auch eben die Unterschiede der Nahrung, welche auch die Unterschiede der Lebensweisen bei den lebendigen Geschöpfen hervorgebracht haben . . . die Natur hat gemäss dem Zwecke der leichteren Gewinnung und bequemeren Auswahl dieser Nahrungsmittel auch ihre Lebensweisen gesondert . . . gar sehr verschieden sind auch die Lebensweisen (der Menschen). Die trägsten von ihnen sind die Nomaden, denn diesen wird ihre Nahrung von den zahmen Thieren ohne alle Mühe, (Arbeit, ἄνευ πόνου) in unthätiger Weise zu Theil . . . Der grösste Theil der Menschen aber lebt vom Ackerbau und von der Zucht von Früchten*). Und das sind denn nun wohl

*) Also in der Naturalwirthschaft.

die sämmtlichen Lebensweisen, welche eine unmittelbar natürliche Thätigkeit und Arbeit (αὐτόφυτον τὴν ἐργασίαν) betreiben und nicht durch Tausch und Handelsverkehr (δι' ἀλλαγῆς καὶ καπηλείας) Nahrung und Unterhalt schaffen, das Nomaden-, das ackerbauende, das Räuber-, das Fischer-, das Jägerleben, nur dass auch noch manche, um sich das Leben angenehmer zu machen, mehrere dieser Lebensweisen verbinden, indem sie dem Mangel da, wo er hervortritt und das Sichselbstgenügen stört, abhelfen . . . worauf gerade das Bedürfniss hindrängt, darauf richten auch die Menschen ihre Lebensart hin." (Polit. I. 3.) Diejenige Kunst, welche sich mit der Beschaffung der erforderlichen Güter zu dem Zwecke befasst, dass sie unmittelbar dem Verbrauch und Gebrauch dienen, nennt unser Philosoph κτητική oder χρηματιστικὴ κατὰ φύσιν (Thomas: acquisitio secundum naturam), natürliche Erwerbskunst: so übt der Landmann, der sein Feld bebaut, um Korn für seine Familie zu ernten, der sein Vieh züchtet, um es zum Zwecke der Ernährung seiner Angehörigen zu schlachten, diese natürliche Erwerbskunst aus. Solche Güter dienen direct dem Gebrauche, der directen Bedürfnissbefriedigung; und insoferne sie diese natürlichen Bedürfnisse unmittelbar befriedigen, sind sie brauchbar, nützlich, werden als solche geschätzt, haben einen Gebrauchswerth, wie wir uns mit A. Smith ausdrücken. (Vgl. Anm. 6.)

Da die Bedürfnisse mannigfach sind und die menschliche Gesellschaft wohl nicht lange in der primitiven, alle für sie nothwendigen Güter selbst erzeugenden Communität gelebt haben mag, in welcher die individuellen und collectiven Bedürfnisse, leicht übersehbar, sachte ineinander übergingen und übergriffen, sondern gar bald, schon wegen der verschiedenen Beschaffenheit und Ertragsfähigkeit der Erde, die Arbeitstheilung [5]) eingetreten ist, so haben sich Gruppen gebildet, welche vor allem die Mittel für die eine Art der Bedürfnissbefriedigung erzeugten, so dass, um alle nothwendigen Güter zu haben,

[5]) „Aus zwei Aerzten wird keine Verkehrsgemeinschaft, wohl aber aus Arzt und Feldbauer und überhaupt aus Menschen, die in Lebensthätigkeit verschieden und nicht gleich sind, die dann aber eben mit einander ausgeglichen werden müssen. (Ethik Nic. V. 8.)

die eine Gruppe ihre Producte gegen die Producte einer zweiten Gruppe, an denen die erste einen Mangel hatte, eintauschen[6]) musste.

Der Tausch (μεταβολή, ἀλλαγή, commutatio) ist ein bedeutungsvoller, der Gesellschaft ein neues Gepräge aufdrückender Vorgang:

[6]) „Die Benutzung eines jeden Besitzthumes ist eine doppelte, und beidemale wird das Besitzthum als solches, aber nicht als solches in der gleichen Weise benutzt, sondern die eine Art von Benutzung ist die dem Gegenstande eigenthümliche (οἰκεία), die andere nicht, z. B. den Schuh kann man benutzen zum Anziehen, aber auch als Tauschmittel. Denn beides sind wirklich Benutzungsweisen des Schuhes, insoferne auch der, welcher einem Anderen, der eines Schuhes bedarf, einen solchen für Geld oder Lebensmittel zum Tausche giebt, damit den Schuh als Schuh benutzt, aber nicht in der demselben specifisch eigenthümlichen Benutzungsweise; denn nicht zu dem Zwecke ist der Schuh gemacht, um als Tauschmittel zu dienen. Und ebenso verhält es sich mit allen anderen Besitzthümern: sie alle können als Tauschmittel verwendet werden, und dieser anfängliche Tauschhandel (μεταβλητική) hatte einen durchaus natürlichen Ursprung, indem man von einem Gegenstande mehr und von einem anderen weniger hat, als man bedarf. Andererseits aber ist gerade hieraus auch ersichtlich, dass das eigentliche Handels- und Geldgeschäft (καπηλική) nicht von Natur zur Erwerbskunst gehört. Nur soweit nämlich, als es für den Lebensunterhalt ausreichend war, musste sich nothwendig der Tausch erstrecken. In der ursprünglichsten Gemeinschaft daher, das ist im Hause, fand derselbe offenbar noch gar keinen Platz, sondern erst in der bereits erfolgten Erweiterung derselben. Denn die Hausgenossen hatten durchweg das Gleiche mit einander gemein; als aber die Wohnsitze und Besitzthümer getrennt wurden, da traten hinfort bei den Gemeindegliedern auch viele und bei verschiedenen verschiedene Mängel und Bedürfnisse ein, und da ward es denn nothwendig, je nach diesen Bedürfnissen die Gegenstände derselben einander mitzutheilen, und zwar auf dem Wege des Tausches, wie es noch jetzt viele der ungriechischen Völkerschaften machen, denn sie tauschen die nutzbaren Gegenstände selber gegeneinander, sie geben und nehmen Wein für Getreide, und was dergleichen mehr ist; weiter aber gehen sie im Handel nicht. Ein solcher Tauschhandel nun ist allerdings weder wider die Natur, noch bildet er bereits eine Klasse der Bereicherungskunst im engeren Sinne (des Geldgeschäftes), da er nur entstand, um die Mängel auszufüllen, welche jener Selbstgenügsamkeit im Wege stehen, auf welche die Natur selber uns angewiesen hat. Aber aus diesem (natürlichen Tauschhandel) entsprang jene (Bereicherungskunst) in sehr begreiflicher Weise. Denn da die gegenseitige Unterstützung durch Einfuhr des Mangelnden und Ausfuhr des Ueberflüssigen (allmählich) sich immer weiter örtlich ausdehnte, verfiel man nothwendigerweise auf die Einführung des Geldgebrauches. . .“ (Politik I. 9 nach Susemihl's Uebersetzung.)

Gebrauchsgegenstände werden, wie wir das heute sagen, zu Tauschgegenständen. Gebrauchswerthe zu Tauschwerthen. Der Tauschhandel, μεταβλητική, ist jene Kunst, welche die ökonomischen Güter der einen Art gegen die einer anderen eintauscht. Tauschwerth ist bei Aristoteles sozusagen indirecter Gebrauchswerth: der Schuster, der lediglich Schuhe producirt, producirt sie zwar zu ihrem natürlichen Gebrauchszweck, zur Bekleidung der Füsse; allein er producirt sie von seinem Standpunkte aus zunächst, um andere, ihm direct nothwendige Gebrauchsgegenstände dafür einzutauschen: der Schuh hat einen Gebrauchswerth für den Consumenten, einen Tauschwerth für den Producenten.

Der Tausch ging ursprünglich so vor sich, dass man gegen eine gewisse Menge der einen Güterart eine gewisse der anderen — z. B. gegen 1 Rind x Paar Schuhe — eintauschte. Allein das genügte bald nicht mehr, der Tausch wurde komplicirter, und man musste für alle Güterarten einen eigenen, einheitlichen Tauschwerthmesser suchen. Zu dem Zwecke wurde das Geld eingeführt. „Nicht jedes der von Natur nothwendigen Güter liess sich nämlich leicht in die Ferne verführen, und so kam man dahin überein, zur Vermittlung des gegenseitigen Umtausches einen Gegenstand zu geben und zu nehmen, welcher, selbst zu den nutzbaren Dingen[7]) gehörig, zugleich noch den Vortheil eines leichthandlichen Gebrauches für das Fortschaffen hatte, wie Eisen, Silber und was weiter dahin gehört, und zwar so, dass man anfänglich seinen Werth einfach nach Grösse und Gewicht bestimmte, schliesslich aber es auch mit einem Prägezeichen versah, um sich die Mühe des Abwägens zu ersparen, indem nämlich jetzt dieser Stempel als Zeichen des Werthes aufgeprägt wurde (ὁ γὰρ χαρακτὴρ ἐτέθη τοῦ ποσοῦ σημεῖον).“ (Polit. I. 9.)

Doch wonach soll jener gemeinsame und einheitliche Werthmesser bestimmt werden? „Denn wie es keine Verkehrsgemeinschaft gäbe ohne Austausch, und keinen Austausch, wenn keine Gleichheit herzustellen wäre, so wäre auch keine Gleichheit möglich, wenn es keinen Massstab gäbe“ (Eth. N. V. 8). Wonach wird also bestimmt, dass gerade 10 Betten für ein Haus, nicht mehr und

[7]) „Insoferne aus demselben Gefässe oder andere Geräthschaften verfertigt werden“ commentiert Thomas diese Stelle.

nicht weniger gegeben werden sollen? Damit die Werthgleichung („Aequivalentform“ nach Marx)

5 Betten = 1 Haus = 10 Minen (s. Eth. V 8)

aufgestellt werden könne, muss es in diesen Dingen selbst etwas Gleiches geben.

Allerdings ist schon lange vor Aristoteles in der Wirthschaft alles auf das Geld zurückgeführt worden; und auch in seiner Ethik (a. a. O.) lesen wir: „Das Geld liefert den gemeinsamen Werthmesser für alles, weil alles nach Geld gemessen wird“, daher auch sein Name „νόμισμα, weil es seine Geltung und seinen Werth nicht von der Natur, sondern durch das geltende Gesetz (νόμος) hat, und weil es in unserer Macht steht, dasselbe zu verändern und unbrauchbar zu machen“.

Es kann aber aus eben diesem von Aristoteles angeführten Grunde das Geld nicht das letzte werthbestimmende Element in den Werthgleichungen sein, da es ja nur Zeichen (σημεῖον) des Vermögens ist und nur die Rolle spielt, die Vergleichung und den Austausch der Dinge zu erleichtern und zu repräsentiren.

Es muss in den gewertheten Dingen selbst etwas Gleiches vorkommen — dessen war sich Aristoteles sehr wohl bewusst und hat es bei dem eben Angeführten nicht bewenden lassen, wie ihm Marx (Kap. I[4] S. 26) vorwirft, wenn er sagt, dass er hier „gestutzt und die weitere Analyse der Werthformen aufgegeben habe“, dass nach ihm jene „Gleichsetzung nur etwas der wahren Natur der Dinge Fremdes, also nur ‚Nothbehelf des practischen Bedürfnisses‘“ sein könne, kurz, dass er nicht in den verschiedenen Tauschgegenständen das Gleiche — „die menschliche Arbeit“ entdeckt habe; und das habe Aristoteles „aus der Werthform selbst“ nicht herauszulesen vermocht, „weil die griechische Gesellschaft auf der Sklavenarbeit beruhte, daher die Ungleichheit der Menschen und ihrer Arbeitskräfte zur Basis hatte“.

Besehen wir uns die diesbezüglichen Stellen bei Aristoteles etwas näher, so finden wir darin wohl mehr, als Marx gefunden hat.

Nachdem Aristoteles im V. Buche der Ethik im allgemeinen über die Gerechtigkeit als die höchste Tugend — ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετή ἔνι — und über ihr Verhältniss zur

Tugend als Gattung — „Tugend ist die vorsätzliche Fertigkeit, welche in unseren subjectiven Trieben und Neigungen die Mitte hält, bestimmt durch die Vernunft und in der Art und Weise, wie sie der vernünftige Mann bestimmt“ (Eth. II. 6) — vorausgeschickt hat, wonach die Gerechtigkeit jene Tugend ist, welche die Beziehungen zu den Mitmenschen regelt, kommt er im 8. Kapitel auf die gesellschaftlichen Verkehrsverhältnisse und den Tausch zu sprechen, wobei die „wiedervergeltende Gerechtigkeit, bei der auf das qualitative Verhältnis und nicht auf die quantitative Gleichheit gesehen wird (*κατ' ἀναλογίαν καὶ μὴ κατ' ἰσότητα*), das zusammenhängende Band bildet; denn dadurch, dass jedem seine Handlungen verhältnissmässig erwidert werden, wird die staatsbürgerliche Gesellschaft zusammengehalten . . . und es ist die Gegenleistung (*μετάδοσις*), was die Menschen (im Staate) zusammenhält.“

Nun folgt eine eingehende Analyse dieser „Gegenleistungen nach Verhältnissen“ (*ἀντιποιεῖν ἀνάλογον*) und eine nähere Bestimmung dieser Verhältnisse:

„Zustande gebracht wird diese gegenseitige Mittheilung, welche durch Verhältniss ausgeglichen wird, durch die gegenseitige Beziehung aufeinander, die wir uns durch die Figur eines Viereckes vorstellen mögen, dessen gegenüberstehende Winkel durch eine Diagonale verbunden werden: z. B. sei A Baumeister, B Schuster, C Haus, D Schuh. Nun soll also der Baumeister vom Schuster dessen Arbeit (*ἔργον*) erhalten, und ihm dafür selbst wieder seine Arbeit liefern. Dies wird geschehen können, wenn zuerst ein Verhältniss gefunden ist, nach welchem Schuhe mit einem Hause ausgeglichen werden können, und dann zweitens nach diesem Verhältniss der eine soviel empfängt, als er dem anderen giebt. Geschieht dies nicht, so findet keine Gleichheit (*ἴσον*) (zwischen Geben und Empfangen) statt, und der Verkehr kann nicht bestehen; denn es ist ja sehr wohl denkbar, dass die Arbeit des einen werthvoller ist, als die des anderen (*οὐδὲν γὰρ κωλύει κρεῖττον εἶναι τὸ θατέρου ἔργον ἢ τὸ θατέρου*) folglich muss hier eine Ausgleichung stattfinden.“

„Dasselbe ist auch bei anderen Künsten der Fall. Sie würden

aufgehoben werden, wenn nicht das Wirkende etwas schaffte und leistete, was einen bestimmten quantitativen und qualitativen Werth hat, und wenn nicht der die Leistung Empfangende dies Bestimmte, Soundsovielwerthe und Soundsobeschaffene empfinge. Denn aus zwei Aerzten wird keine Gemeinschaft, wohl aber aus Arzt und Feldbauer, und überhaupt aus Menschen, die in Lebensthätigkeit verschieden und nicht gleich sind, die dann aber eben miteinander ausgeglichen werden müssen."

„Deswegen müssen alle Dinge, die untereinander ausgetauscht werden können und sollen, auf gewisse Weise miteinander vergleichbar sein; und dazu ist das Geld eingeführt worden, und wird gewissermassen zum Vermittler. Denn es misst alles und bestimmt sonach auch, um wieviel die eine Sache die andere an Werth übertrifft oder ihr nachsteht, wie viel Schuhe z. B. gleich sind dem Werthe eines Hauses oder der Beköstigung eines Menschen. Es muss also hier wieder eine Proportion[8]) beobachtet werden, nämlich, wie sich der Baumeister oder Feldbauer zum Schuster verhält, soviel Paar Schuhe stehen im richtigen Verhältnisse zu

[8]) Oben c. 6 hiess es: „Das Gerechte ist ein Proportionalbegriff. Das Proportionale findet nämlich nicht bloss und allein im Gebiete der unbenannten, aus Einheiten bestehenden Zahl statt, sondern bei aller zählbaren Grösse überhaupt. Die Proportion ist nämlich Gleichheit von Verhältnissen und kann nicht weniger als vier Glieder haben. . . . So setzt denn auch das Gerechte mindestens vier Stücke voraus, und das Verhältniss ist dasselbe, denn die Personen, für welche etwas gerecht ist, sind ebenso geschieden, wie die Sachen, um die es sich handelt.

Mithin wird es hier heissen: wie sich die Person A verhält zur Person B, so verhält sich die Sache C zur Sache D: und mithin auch alternirend: wie A zu C, so B zu D. Daraus folgt, dass auch das Ganze zum Ganzen sich verhält wie der Theil zum Theile ($[A+C]:[B+D] = A:B$). Und dies eben ist die Verbindung, welche die Vertheilung macht, und wenn die Zusammenstellung der Personen und Sachen in dieser Weise geschieht, so geschieht die Verbindung gerecht."

„Somit ist also die Verbindung des Gliedes A mit C und die des Gliedes B mit D das distributive Gerechte, und bildet zugleich die Mitte für das, was die Proportion stört, denn das Proportionale ist ein Mittleres und das Gerechte hinwiederum ist ein Proportionales. Es nannten aber solche Proportion die Mathematiker eine geometrische, denn bei der trifft es zu, dass das eine Ganze zu dem anderen sich verhält wie das eine Verhältnissglied zu dem anderen. . . Also: das Gerechte ist dies Verhältnissmässige, das Unge-

einem Hause, oder zu dem Werthe der Beköstigung eines Menschen. Denn wäre es nicht möglich, so würde auch kein Tauschverkehr (ἀλλαγή) und mithin auch überhaupt keine Verkehrsgemeinschaft (κοινωνία) möglich sein. — Es wird aber dies nicht möglich sein, wenn jene Dinge nicht in irgend einer Weise gleich wären. Folglich ist es eine Nothwendigkeit, dass es, wie schon gesagt, etwas Einheitliches giebt, wodurch alle Dinge **gemessen** werden. Dies ist aber im wahren und eigentlichen Sinne das **Bedürfniss**, das alles zusammenhält (τοῦτο δ' ἔστι τῇ μὲν ἀληθείᾳ ἡ χρεία, ἣ πάντα συνέχει). Denn wenn die Menschen nichts nöthig hätten, oder nicht gleichmässig Bedürfnisse hätten, (εἰ γὰρ μηδὲν δέοιντο ἢ μὴ ὁμοίως) so würde überhaupt kein Austauschverkehr, oder doch kein gegenseitiger stattfinden. So aber ist als Stellvertreter des Bedürfnisses das Geld eingetreten nach allgemeiner Uebereinkunft, und darum führt es auch den Namen νόμισμα, weil es seine Geltung und seinen Werth nicht von der Natur, sondern durch das geltende Gesetz (νόμος) hat, und weil es in unserer Macht steht, es zu verändern und unbrauchbar zu machen."

„Sonach wird nun also das Verhältniss der Wiedervergeltung stattfinden, wenn die Ausgleichung eingetreten ist, sodass, wie sich der Feldbauer zum Schuster, so das Werk des Schusters zu dem Erzeugniss des Feldbauers verhält. Sobald diese beiden ihre Arbeit untereinander auszutauschen haben, muss man sie in die Form einer Proportion bringen: geschieht dies nicht, so wird beiderlei Uebergewicht auf einer Seite sein. Vielmehr nur dann, wenn sie erhalten, was ihnen zukommt, nur dann werden sie Gleiche und miteinander gemeinsam Verkehrende sein, weil die Möglichkeit vorhanden ist, diese Gleichheit unter ihnen herzustellen. Ist der Feldbauer A und die Beköstigung C, so ist der Schuster B und

rechte dagegen ist das, was diesem Verhältnisse zuwiderläuft. Es wird alsdann ein Glied im Verhältnisse zu gross, das andere zu klein, und dies zeigt sich auch bei den wirklichen Handlungen: der nämlich, welcher Unrecht thut, masst sich von dem Gute, um das es sich handelt, zu viel an, während der Unrecht Leidende davon zu wenig erhält. . ."

seine Arbeit, die ausgeglichene D. Wäre diese Wiedervergeltung nicht möglich, so gäbe es keine Verkehrsgemeinschaft."

„Dass es aber das Bedürfniss ist, was wie ein Band die Menschen zusammenhält, ergiebt sich daraus, dass, wenn zwei Personen oder Völkerschaften nicht, entweder beide zugleich oder doch die eine, in der Lage des gegenseitigen Bedürfnisses sind, sie nicht mit einander Tauschverkehr treiben, wie das geschieht, wenn der eine Theil hat, was ein anderer begehrt, z. B. Wein, wofür dann die anderen etwa den Export von Lebensmitteln verstatten. Hier ist nun also eine Ausgleichung nothwendig."

„Was nun aber den Fall eines Tausches anlangt, dessen Bedürfniss vielleicht später eintritt, wenn es auch im gegenwärtigen Augenblicke nicht vorhanden ist, so tritt für dessen Möglichkeit uns das Geld gleichsam als Bürge ein. Denn wer dies bringt, muss erhalten können, was er wünscht und bedarf. Allerdings ist auch das Geld denselben Werthmodificationen unterworfen, weil es nicht immer gleichviel gilt; allein es soll doch der Absicht nach vorzugsweise ein ständiger Werthmesser sein. Darum muss alles nach ihm abgeschätzt sein, weil so immer Austausch und somit Verkehrsgemeinschaft möglich ist. Das Geld also, weil es gleichsam ein Mass ist, welches für die verschiedenen Dinge einen gleichen Massstab liefert, gleicht aus. Denn sowie es keine Verkehrsgemeinschaft geben würde ohne Austausch und keinen Austausch, wenn keine Gleichheit herzustellen wäre, so wäre auch keine Gleichheit möglich, wenn es keinen Massstab gäbe. Genau genommen ist es freilich unmöglich, dass Dinge, die so sehr von einander verschieden sind, in Wirklichkeit commensurabel werden können, allein in Bezug auf das Bedürfnis ist es gar wohl möglich.

Es muss also, wie gesagt, ein bestimmter gemeinsamer Massstab da sein, und zwar ein durch Uebereinkunft als geltend festgesetzter, der deshalb auch Geld (νόμισμα) heisst, denn das Geld liefert den gemeinsamen Werthmassstab für alles, weil alles nach Geld gemessen wird. Sei A ein Haus, B 10 Minen, C ein Bett. Nun sei $A = \frac{B}{2}$ (wenn das Haus fünf Minen[9]) werth ist); das Bett sei

---

[9]) 1 Mine ca. = 80 Mark.

der zehnte Theil von B: so ergiebt sich, wie viele Betten gleich sind einem Hause, nämlich fünf. Offenbar war dies auch die Art und Weise, wie zuerst der Austausch geschah, ehe es Geld gab; denn es ist kein Unterschied, ob man fünf Betten für ein Haus giebt, oder den Geldwerth der fünf Betten."

Das ist die aristotelische[10]) Werthanalyse in Wirklichkeit.

Was also den Dingen einen Werth gibt, ist ihre Beziehung zu

---

[10]) Wie Marx, so hat aber auch Wenckstern selbst sogar bei der Vertheidigung Aristoteles' in diesem zu wenig gefunden; in „Marx" heisst es (S. 151): „Als Naturforscher und Philosophen konnten dem Aristoteles Dinge ganz verschiedener Art, incommensurable Dinge denkbar sein. Die Schranke des philosophischen und naturwissenschaftlichen Denkens des Aristoteles, welcher noch nicht mit den Gesetzen der Causalität, der im Effect messbaren Causalität, der Erhaltung der Kraft, der Entwicklung der Formen vertraut war, verhinderte Aristoteles zu erkennen, dass Dinge ganz verschiedener Art auch philosophisch und naturwissenschaftlich, sowie sie nur unter bestimmte Fragestellung gebracht werden, commensurabel sind. Der Philosoph und Naturforscher Aristoteles ist für diesen Mangel an Tiefe verantwortlich zu machen. . ."

Auf diesen Vorwurf hin ist zu erwidern, dass Aristoteles sowohl das Causalgesetz, als auch das Prinzip der Erhaltung der Energie und Entwicklung der Formen kennt.

Der Causalsatz „keine Wirkung ohne Ursache" ist bei Aristoteles sogar ein Axiom, indem „Wirkung" und „Ursache" bei ihm correlative Begriffe sind (vgl. Met. α, 3, 984 a 21): ist ihm doch die deductive Wissenschaft als „Erkenntniss der Dinge durch deren Ursachen" das Ideal der Wissenschaft.

Dass das Energiegesetz den Alten bekannt war, wenn auch nicht in der exacten Form, wie wir es seit der Entdeckung des mechanischen Wärmeäquivalents durch R. Mayer 1842 kennen, haben schon Physiker nachgewiesen (Rühlmann, Verdet, Heller etc.): nicht umsonst hat Fourier als Motto seiner „Theorie analitique de la chaleur" den Satz Platos verwendet: „Et ignem regunt numeri". R. Mayer selbst beruft sich bei seinen theoretischen Ausführungen der mechanischen Wärmelehre unausgesetzt auf aristotelisch-scholastische Sätze (z. B. causa aequat effectum), während er von der modernen deutschen Philosophie nichts zu verstehen vorgibt. (S. seine „Mechanik der Wärme," hgg. v. Weyrauch. 1893.)

Ebenso wurden aber auch die Elemente der Evolutionstheorie bei den Alten (Heraklit, Aristoteles) aufgespürt. Es sei nur auf die Schrift Lewes' „Aristoteles" verwiesen, welcher Autor sicher nicht zu den blinden Verehrern des alten Philosophen zu rechnen ist.

Wie „Dinge ganz verschiedener Art" nach Aristoteles commensurabel sein können, beweist seine „Metaphysik", die man nicht übersehen darf.

den menschlichen Bedürfnissen, zum Gebrauch, zum gesellschaftlichen Leben: ein Ding wird umso höher gewerthet, je mehr es dazu dient, ein brennendes Bedürfniss zu befriedigen. Die Eigenschaft der Dinge, gesellschaftliche Bedürfnisse — also nicht die des Producenten, sondern eines anderen —, zu befriedigen, ist ihr Werth[11]) (Tauschwert). Und so sind die Dinge als Gebrauchsgegenstände commensurabel und vergleichbar.

Eine nähere Analyse der Bedürfnissbefriedigung, und welche einzelnen Momente auf die Bestimmung des Preises (wirklichen Tauschwerthes) einen Einfluss ausüben, ist ausdrücklich und explicite in Aristoteles nicht enthalten: dieser giebt zwar, um die Nothwendigkeit der Commensurabilität der Waaren (Tauschgüter) zu betonen, das Beispiel: „Wie sich der Baumeister zum Schuster verhält, soviele Paar Schuhe stehen im richtigen Verhältnisse zu einem Hause“. Allein wie verhält sich der Baumeister zum Schuster? Warum ist „die Arbeit des einen werthvoller als die des anderen“? Ist das Bedürfniss nach den Werken des Baumeisters grösser als nach denen des Schusters? Das untersucht genauer unser Philosoph nicht; er begnügt sich mit der gegebenen Thatsache, dass der Baumeister über dem Schuster steht und in Folge dessen seine Arbeit werthvoller ist als die des Letzteren, „denn eine bessere Leistung (ἔργον) ist immer die, welche von Besseren zustande gebracht wird.“ (Polit. I. 5.)

Die ökonomische Ausgleichung in einer auf Güter- Tausch- und Mittheilung beruhenden, Waaren producirenden Gesellschaft kann nur möglich sein, wenn Vergleichbarkeit und Gleichheit der menschlichen Arbeit angenommen wird; sonst wäre eine Vergleichung der Kunst und Arbeit des Baumeisters mit jener des Schusters oder Bauern unmöglich. So aber ist beiden gemein die Eigenschaft, Producte herzustellen, welche gesellschaftliche Bedürfnisse befriedigen. „Dieses Princip (der Ausgleichung) findet auch bei allen Künsten und Verrichtungen statt; denn sie würden sich gegenseitig aufheben, wenn nicht die Kraft und Geschicklichkeit, die etwas hervorbringt, damit zugleich ein

[11]) Vgl. Wenckstern, Marx S. 151.

quantitativ und qualitativ Abschätzbares hervorbrächte, und der Theil, der dessen bedarf, gerade dies und gerade soviel und gerade ein solches bedürfte“ (Eth. V. 7).

So betont wohl Aristoteles, dass in der Ausgleichung der verschiedenen Erzeugnisse eine Proportionalität (ἰσότης συμμετρία) vorhanden sein müsse, damit Gerechtigkeit herrsche; aber schliesslich bleibt er bei der historisch gegebenen Bewerthung stehen, welche bei verschiedenen Menschen und in verschiedenen Verhältnissen verschieden sich verhält: τὴν ἀξίαν ἄλλοι ἄλλην λέγουσιν.

Etwas weiter und tiefer ist hierin Aristoteles' grosser Schüler gelangt; zwar ist das Schlussresultat seiner diesbezüglichen Untersuchungen der Satz, dass sich jene Werthgleichungen nicht mit mathematischer Genauigkeit, sondern nur nach ungefährer Schätzung bestimmen lassen[12]. Doch giebt Thomas zu den obigen Ausführungen einen Commentar, aus dem leicht entnommen wird, dass er einige Momente gesehen, die von Aristoteles nicht ausdrücklich erwähnt werden.

Während Aristoteles nur die Behauptung hinstellt, dass der Baumeister den Schuster übertrifft, giebt Thomas eine nähere Bestimmung hinzu: er übertrifft ihn in Folge seiner Arbeitsleistung (in labore) und in Folge der bei seinen Arbeiten geforderten und in ihnen verkörperten Kosten (in expensis)[13].

Es sind in dieser Bewerthung der Gegenstände zwei Momente ausdrücklich hervorgehoben: erstens die zur Erzeugung derselben nothwendige Arbeit, zweitens, die aufgewendeten Kosten und gebrachten Opfer. Je mehr und je grösser Werthe (Capital) geheischt werden, umso theuerer, werthvoller ist die Sache; das Bedürfniss nach einer solchen Sache — so glauben wir im aristotelischen Sinne consequent und explicite weiter ausführen zu können — wird nicht so leicht befriedigt, daher subjectiv als besonders gross empfunden,

[12]) Justum pretium rerum non est punctualiter determinatum, sed magis in quadam aestimatione consistit, ita quod modica additio vel minutio non videtur tollere aequalitatem iustitiae (summa theologica 2. 2. q. 77 a 1 ad 1).

[13]) Ut sit iusta commutatio, oportet, ut tanta calciamenta dentur pro una domo, quantum aedificator excedit coriarium in labore et in expensis (Comment. in Ethic. l. V. lect. 9).

weil die Sache schwer erhältlich, selten ist; und die Seltenheit ist ein anderes Moment bei der nationalökonomischen Werthbestimmung, auf welches Thomas bei der Besprechung des Goldgeldes hinweist, welches nach ihm wegen seines seltenen Vorkommens einen grossen Werth hat: modicum de istis (metallis) propter eorum raritatem valebat multum de aliis rebus.

Das Metallgeld hat nach Aristoteles und Thomas einen mehrfachen Vorzug; das (Edel-) Metall hat in sich einen Werth, indem es schön und glänzend ist, daher unsere ästhetischen Bedürfnisse befriedigt, und indem es practischen Nutzen gewähren kann; es kommt ferner nicht häufig vor, ein Umstand, der den Werth hebt, und ist leicht transportirbar. —

Bei der Werthbestimmung, um kurz zu wiederholen, unterscheiden Aristoteles und Thomas folgende Momente: Bedürfniss Nützlichkeit, Arbeit, Kosten, Seltenheit.

Der Fundamentalbegriff unter diesen ist das „Bedürfniss". Oekonomischen Werth haben heisst gesellschaftliche Bedürfnisse zu befriedigen im Stande sein.

Ist das Bedürfniss gegeben, so kommen andere minder wichtige Momente in Betracht; soll das Bedürfniss dasjenige sein, „wodurch alles gemessen wird" und „das alles zusammenhält", so müssen sich im aristotelischen Sinne alle diese Momente auf dasselbe zurückführen lassen, was wir versuchen wollen; so die Nützlichkeit; je stärker und wichtiger das Bedürfniss nach einem Dinge, um so grösser ist in der Volkssprache seine Nützlichkeit. Arbeit, Kosten und Seltenheit lassen sich auf einen Begriff, und dieser hinwiederum auf das Bedürfniss reduciren: je mehr menschliche Arbeit und Opfer (Kosten) die Verfertigung eines Gebrauchsgegenstandes voraussetzt, als ein um so seltenerer — weil schwerer erhältlich — erscheint er, und umsomehr wird das Bedürfniss nach ihm subjectiv empfunden. Der Baumeister repräsentirt viel geistige und physische Arbeitsenergie, seine Bildung erfordert viele Kosten, in Folge dessen sind gute Baumeister selten, daher werthvoll oder theuer. Eine Sache, die gewöhnlich in der Tauschwirtschaft werthlos ist, wie das Wasser, kann unter Umständen (in der Wüste) in Folge des seltenen Vorkommens einen hohen Werth

erhalten, weil das Bedürfniss darnach schwierig befriedigt wird und daher stärker auftritt.

Entscheidend in jedem Falle ist nach Aristoteles das Bedürfniss: je stärker und dringender das Bedürfniss nach einer Sache — in welcher Art immer — um so grösser ihr Werth. Res differentes commensurantur per comparationem ad indigentiam hominum et continentur sub una mensura nummi (Comment. in Eth. V. lect. 9).

Der Tauschhandel ist nach Aristoteles, insoferne sich derselbe auf unentbehrliche Gebrauchsgegenstände bezieht, in einer gegliederten Gesellschaft nothwendig und besteht, wie schon gesagt, darin, eigene Producte gegen fremde, deren man bedarf, und die man nicht besitzt, einzutauschen. Das ist der natürliche Tausch, der natürliche Geldhandel, ἡ μεταβλητική, pecuniativa naturalis[14]).

Es giebt aber noch eine zweite Tauschart, καπηλική (das eigentliche Geldgeschäft), deren wahrer Zweck keineswegs darin besteht, nothwendige Gebrauchsgegenstände zu verschaffen, sondern darin, das Geld (Capital), welches Repräsentant für alle Gebrauchswerthe ist, zu vermehren: man will gewinnen[15]). „Die Benennungen Schaden und Gewinn (κέρδος, lucrum) kommen eigentlich her vom freiwilligen Tausche. Mehr erhalten, als man vorher hatte, heisst nämlich gewinnen (profitiren), und weniger haben, als man zuvor besass, heisst Schaden haben, wie das beim Kaufen und Verkaufen und bei allen solchen Verkehrgeschäften vorkommt, die das Gesetz erlaubt“ (Eth. V. 7.) Solcher Gewinn scheint vielen der Hauptzweck der Erwerbskunst überhaupt, ja manchen sogar der Endzweck der Politik und Oekonomik zu sein.

Dies ist jedoch nach den Anschauungen Aristoteles' und Thomas' unrichtig; eine derartige Erwerbs- und Bereicherungskunst sei nicht erhaben, ja geradezu unmoralisch, unnatürlich, παρὰ φύσιν, „nicht in der Nothwendigkeit begründet“ (οὐκ ἀνάγκαια χρηματιστική) non necessaria: denn das heisse, das letzte Ziel der Wünsche in

[14]) Die Circulation der Waare und des Geldes, wie es Marx darzustellen pflegt, ist: W-G-W.

[15]) Die Circulation ist: G-W-G.

das Geld und den Reichthum zu setzen, welche doch nur Mittel zum Zwecke und nicht höchste Zwecke sein könnten, und unnatürlich sei es, dass das Geld, welches ja an sich keinen eigentlichen Werth habe, sondern nur in Folge gegenseitiger Uebereinkunft einen darstelle, Gewinn trage. „Mit dem grössten Recht ist das Zinsdarlehen (ὀβολοστατική) verhasst, weil dieses Wuchergeschäft unmittelbar aus dem Geld selber den Erwerb zieht und nicht aus dem, wofür das Geld doch allein erfunden ist. Denn nur zur Erleichterung des Tausches kam es auf, der Zins aber vermehrt es an sich selber. Daher denn auch der griechische Name für „Zins" soviel als „Junges" (τόκος von τίκτω) bedeutet, denn das Junge pflegt seinen Erzeugern ähnlich zu sein, und so ist auch der Zins wieder Geld vom Gelde, und diese Art von Erwerbskunst ist denn hiernach die widernatürlichste von allen"[16]) (Polit. I. 10).

---

[16]) Wir citieren die betreffenden höchst wichtigen Stellen aus der Politik (I. 8, 9): „. . . . Die eine Art von Erwerbskunst ist naturgemäss ein Theil der Haushaltungskunst (οἰκονομική), diejenige nämlich, deren Aufgabe es ist, einen Vorrath von Gegenständen zu sammeln, die nothwendig zum Leben und nützlich für die staatliche und häusliche Gemeinschaft sind . . . . . und der wahre Reichthum besteht, wie es scheint, in ihnen. Denn das zu einem zweckentsprechenden Leben genügende Maass eines solchen Besitzes geht nicht ins Unendliche, und von ihm gilt nicht, was Solon dichtete:

Reichthum hat kein Ziel, das kennbar den Menschen gesteckt ist.

Vielmehr hier ist wohl ein solches gesteckt gerade wie bei den Mitteln aller anderen Künste. Denn in keiner einzigen Kunst giebt es Werkzeuge, denen die Unendlichkeit zukäme weder an Menge noch an Grösse, der Reichthum aber ist eben nichts anderes als der erforderliche Vorrath von Mitteln und Werkzeugen für die Haus- und Staatsverwaltung.

Also, dass auf eine gewisse Erwerbskunst die Hausverwalter und Staatsmänner von Natur angewiesen sind, und aus welchem Grunde dies der Fall ist, das ist klar. Aber es giebt auch eine andere Art von Erwerbskunst, welche man vorzugsweise und mit Recht die Bereicherungskunst nennt, und sie ist es, welche die Schuld daran trägt, dass es für Reichthum und Besitz nicht Maass und Ziel zu geben scheint, und viele halten sie für eine und dieselbe mit jener ersteren wegen der allerdings nahen Verwandtschaft mit ihr. In Wahrheit aber ist sie doch trotzdem, dass sie ihr nicht ferne steht, keineswegs einerlei mit ihr. Denn während jene ein Werk der Natur ist, ist es diese nicht, sondern vielmehr ein Werk der Kunst und der Uebung. Nehmen wir nun für ihre Betrachtung folgenden Ausgangspunkt. Die Benutzung eines jeden Besitzthumes ist eine doppelte . . . . [Fortsetzung Anmerkung 6.] Und als nun so aus dem unentbehrlichen Bedürfniss des

Es ist dem zu Folge nach Aristoteles (und Thomas) jener Theil der Erwerbskunde und der im Tauschhandel bestehenden Bereicherungskunst. welcher auf einer Vermehrung der natürlichen

Tausches einmal das Geld [s. S. 414] hervorgegangen war, da bildete sich jene andere Art der Erwerbskunst. das eigentliche Handels- und Geldgeschäft (τὸ καπηλικόν), anfänglich wahrscheinlich in sehr einfacher Art, bereits bald aber durch die Uebung in künstlicherer Weise darauf gerichtet, wie und mit welchen Mitteln man beim Umsatz möglichst viel Gewinn machen könnte. Und daraus entsteht dann der Schein, als wäre die Erwerbskunst vorzugsweise auf das Geld gerichtet und die Aufgabe derselben, dass sie zu speculieren (θεωρῆσαι) vermöge, woraus sich möglichst viel Geld ziehen lasse, soferne sie ja in der That Reichthum und Vermögen schafft. Wohl setzt man auch den Reichthum insgemein in die Masse von möglichst viel Geld, und so entsteht dann der Glaube, dass die Erwerbskunst es hiemit zu thun habe und im eigentlichen Handels- und Geldgeschäfte bestehe.

Dann hört man indessen von anderer Seite auch wieder, mit dem Gelde sei es nichts als leeres Gerede, und es sei schlechterdings ein Erzeugnis willkürlicher Satzung und von Natur gar nichts, weil, sobald eine Münzveränderung vorgenommen ist, es nichts mehr werth (οὐδενὸς ἄξιον) und zu keinem der nothwendigen Lebensbedürfnisse nütze sei. und weil es einem, der Geld im Ueberflusse habe, doch oft an den nothwendigen Lebensmitteln fehlen könne, und es denn doch widersinnig sei, dass dasjenige Reichthum sein sollte, in dessen Vollbesitz einer Hungers sterben könne, wie von jenem Midas die Sage geht. indem ihm in Erfüllung seiner unersättlichen Wünsche alles ihm Vorgesetzte zu Golde wurde. Und so suchen dann die Vertreter dieser Ansicht in etwas anderem das wahre Wesen des Reichthums und der Erwerbskunde. und sie thun recht daran. Denn in etwas anderem besteht ja in der That der natürliche Reichthum und die natürliche Erwerbskunst, und nur diese letztere ist die zur Haushaltungskunde gehörige, während die künstliche im eigentlichen Handelsgeschäft besteht. indem sie nicht auf den Vermögenserwerb schlechthin. sondern auf den Vermögensumsatz gerichtet ist*). Und diese hat es augenscheinlich mit dem Gelde zu thun. denn das Geld ist beim Handel Anfang und Ende. Darum auch ist ohne Ziel und Grenze der Reichthum, welcher durch diese Art von Erwerbskunst erzeugt wird. Denn wie die Heilkunst kein Maass und keine Grenze hat, bis zu denen sie allein die Erzeugung der Gesundheit ausdehnen darf. und wie überhaupt für jede Kunst ihr Zweck und Ziel eine unendliche Aufgabe ist. auf deren möglichste Erfüllung sie eben nur hinstreben kann, während für die Mittel das Unendliche nicht bestimmend ist. weil hier vielmehr der Zweck eben Grenze und Ende setzt, so hat auch diese Art von Erwerbskunst in der Verfolgung ihres Zieles und Zweckes keine Grenze, ihr Ziel und Zweck aber ist eben ein derartiger Reichthum und Ver-

*) Man beachte die lichtvolle Darstellung des Umschlages des Hausvermögens in speculatives Capital. „Im Kerne die ganze moderne Kritik des Kapitals, d. h. die negative Arbeit der socialistischen Theorien!" (Schäffle.)

Güter, aber nicht auf die endlose Vergrösserung des Capitals durch „Mehrgewinn“ und Zinsen gerichtet ist, eine für den Staatshaushalt nothwendige und nützliche Kunst und als solche eine Hilfswissenschaft der Oekonomik und Politik; die wahre Aufgabe der Politik jedoch ist, nicht Reichthümer zu gewinnen und zu vermehren

mögensbesitz; die andere dagegen, welche nur die Mittel für den Haushalt zu schaffen hat, hat eben damit ihre Grenze; denn die Erreichung jenes Zieles und Zweckes ist gar nicht ihre Aufgabe.

Und so ist denn hiernach offenbar, dass von Natur aus aller Reichthum seine notwendige Grenze hat; allein in der Thatsächlichkeit sehen wir das Gegentheil eintreten; denn alle, welche auf den Erwerb bedacht sind, suchen ihr Geld bis ins Grenzenlose zu vermehren.

Der Grund hiervon ist eben die nahe Berührung beider Arten von Erwerbskunst. Denn die Anwendung der einen spielt in die der anderen hinüber, weil es Anwendungen derselben Sache sind, aber Seitens der einen Erwerbskunst zu einem anderen Zwecke, Seitens der anderen bloss zur Besitzvermehrung. Und daher glauben manche, das letztere sei die Aufgabe der Haushaltungskunst (οἰκονομική) und verharren dabei, dass man das vorhandene baare Geld entweder mindestens zu erhalten oder richtiger noch bis ins Endlose zu vermehren suche.

Die Ursache solcher Denkweise aber liegt darin, dass die meisten Menschen nur um das Leben und nicht um ein vollkommenes Leben sorgen; da nun die Lust zum Leben ins Endlose geht, so trachten sie auch, die Mittel zum Leben bis ins Endlose anzuhäufen. Die aber, welche nach vollkommenem Leben trachten, haben hierbei meist nur die sinnlichen Genüsse im Auge, und da mit dem Besitz auch die Möglichkeit, sich solche zu verschaffen, augenscheinlich sich verbindet, so richtet sich ihr ganzes Dichten und Trachten auf den Vermögenserwerb (χρηματισμόν), und von hier aus ist dann jene andere (widernatürliche) Art von Erwerbskunst aufgekommen. Denn jeder Sinnengenuss hängt am Uebermaass, und so trachten sie denn nach einer Kunst, die ihnen das Uebermaass dieses Genusses verschafft, und können sie dasselbe durch die Bereicherungskunst nicht erreichen, so jagen sie ihm auf einem anderen Wege nach und wenden alle Künste und Fertigkeiten ihrer natürlichen Bestimmung entgegen zu diesem Zwecke. Denn die Tapferkeit ist nicht dazu da, um Geld, sondern um Heldenmuth zu erzeugen, und die Kriegs- und Heilkunst hat gleichfalls nicht jene Bestimmung, sondern die erstere die, den Sieg, und die letztere, die Gesundheit zu verschaffen; jene Art von Leuten aber macht dies alles zu Mitteln des Gelderwerbs, als wäre dies der Zweck (von allem), und als gälte es hier, dass doch auf seinen Zweck alles bezogen werden müsse*).

*) Diese vorzügliche Schilderung besagt deutlich, dass schon zu Aristoteles' Zeiten, und von diesem sehr wohl beobachtet, — also nicht erst seit Entwicklung des modernen Grosscapitals, wie es Marx haben will — mit moralischen Dingen Schacher getrieben wurde. Omnia venalia. . .

(was Sache der Erwerbskunde ist), sondern die schon durch Natur gegebenen und durch Kunst gewonnenen Besitzthümer nach dem Princip der Gerechtigkeit unter die Staatsangehörigen zu vertheilen[17]). Opus politicae vel oeconomiae proprium non est, acquirere res necessarias, sed dispensare; ad oeconomiam pertinet uti pecunia iam acquisita (Comment. in Polit. 1 I. lect. 8).

Und so haben wir denn nun auseinandergesetzt, sowohl worin die nicht in der Nothwendigkeit begründete Bereicherungskunst besteht, und woher es gekommen, dass sie (dennoch) bei uns in Brauch ist, als auch in Bezug auf die unentbehrliche erläutert, dass sie verschieden von jener und vielmehr wirklich naturgemäss zur Haushaltung gehörig ist, als auf Herbeischaffung der Nahrung gerichtet, und nicht wie jene ins Endlose geht, sondern Maass und Grenze hat." — — —

„Wenn nun aber die Erwerbskunst, wie gesagt, eine doppelte ist, Theils eine auf den blossen Handelsgewinn, Theils eine auf die Zwecke der Haushaltung berechnete, und nur die letztere nothwendig und löblich ist, die erstere, aus dem blossen Umsatze gezogene dagegen mit Recht getadelt wird, weil sie nicht auf die Natur begründet ist, sondern die Menschen diesen Gewinn von einander ziehen (sich wechselseitig ausbeuten), so ist vollends mit dem grössten Rechte Zinsdarlehen und Wuchergeschäft (ὀβολοστατική) verhasst, weil dieses unmittelbar aus dem Gelde selber den Erwerb zieht und nicht aus dem, wofür das Geld doch allein erfunden ist. Denn nur zur Erleichterung des Tausches kam es auf, der Zins aber vermehrt es an sich selber. Daher denn auch der griechische Name für „Zins" soviel als „Junges" bedeutet, denn das Junge pflegt seinen Erzeugern ähnlich zu sein, und so ist auch der Zins wieder Geld vom Gelde. Und diese Art von Erwerbskunst ist denn hiernach die widernatürlichste von allen."

[17]) „Wie die Staatskunst sich auch die Menschen nicht erst schafft, sondern sie bereits aus den Händen der Natur empfängt und (nur für ihre Zwecke) verwendet, so muss die Natur zum Unterhalt für sie auch Land oder Meer oder sonst was hergeben — sodann aber über diese gegebenen Mittel in angemessener Weise zu verfügen, das (allein) ist es, was dem Haushalter (οἰκονόμος) zukommt. Ist es doch auch nicht die Sache der Weberei, Wolle zu erzeugen, sondern sie zu gebrauchen und zu wissen, was für Wolle gut und tauglich und welche schlecht und untauglich ist. Und nun könnte man doch auch fragen, warum denn gerade die Erwerbskunde ein Theil der Haushaltungskunde sein soll und nicht ebenso gut auch die Heilkunde; denn der Gesundheit sind ja doch die Hausgenossen ebenso bedürftig als des Lebens und der zum Leben nothwendigen Dinge. Es haben denn auch in gewisser Hinsicht der Hausverwalter und Staatsregent wirklich für die Gesundheit zu sorgen, in anderen Fällen dagegen nicht sie, sondern der Arzt. Und so verhält es sich auch Betreffs der Besitzthümer; in gewisser Hinsicht haben sich die Hausverwalter darum zu kümmern, in anderer dagegen ist das völlig

Wir wollen nochmals nach dem Commentar Thomas' zum 1. Buch der Politik (lect. 8) die Erwerbskunde als Hilfsdisciplin der Politik kennzeichnen:

Natürlich und moralisch ist diejenige Erwerbskunde, deren Zweck es ist, Besitzthümer und Geld direct aus den Naturproducten zu gewinnen; unnatürlich, und nur mehr eine Folge der unsittlichen menschlichen Begehrlichkeit und Unmässigkeit ist diejenige, die es lediglich mit der Vermehrung des Geldes aus dem Gelde, mit dem Zinsnehmen zu thun hat.

Thomas nimmt nach Aristoteles folgende Eintheilung der Erwerbskunde vor:

Die Erwerbskunde, pecuniativa, ist:

1. natürlich, wenn Geld und Reichthümer aus den zum Leben nothwendigen Naturproducten gewonnen werden; pecuniativa naturalis: denarii acquiruntur ex rebus naturalibus ad vitam necessariis.

Dieses Gewinnen geschieht auf doppelte Art:

α) unmittelbar aus den Naturproducten, aus der Bebauung des Bodens (Gewinnung des Weizens, Weins, Oels . . .), aus der Viehzucht, dem Bergbau u. s. w.; das ist die eigentliche naturgemässe Erwerbskunde; hierher gehört auch die Lohnarbeit der Handwerker und Taglöhner, mercenaria;

β) aus dem Tausche, sodass Producte in Gegenden angekauft werden, wo ein Ueberfluss an solchen, — daher Angebot, — vorhanden ist, und dann in Orten verkauft werden, wo an solchen Mangel — daher Nachfrage — herrscht; hier spielt schon die Speculation (θεωρῆσαι, considerare), bestehend namentlich in der Voraussicht der Preis-

Sache einer Hilfswissenschaft der Haushaltungskunde (nämlich der Erwerbskunde). Vor allem aber muss hier, wie vorhin gesagt, die Natur selber den erforderlichen Stoff bereits gewähren: denn ihr liegt es ob, dem, was sie erzeugt hat, auch den Unterhalt zu geben, wie denn für ein jedes neugeborene Geschöpf der Ueberrest seines Bildungsstoffes zur Nahrung dient. Daher ist denn der naturgemässe Erwerb für alle Menschen derjenige, welchen sie aus den Früchten der Erde und den Thieren ziehen."

änderung, eine grosse Rolle; diese Bereicherungsart wird von Thomas campsoria (Wechselkunde), nummularia (Geldkunde), oder auch, weil ihr Wesen auf dem Tausche beruht, translativa genannt.

Diese translativa an sich ist nach Thomas nicht tadelnswerth; der Handel (See-, Binnen- und Kram-Handel) ist sogar nothwendig; nur sind factisch die hierbei vorkommenden Ausartungen so unmoralisch, dass bei Thomas, wie auch Aristoteles, der Tauschhandel zumeist zur

2. unnatürlichen, auf der menschlichen Begehrlichkeit beruhenden Bereicherungskunst, die blind lediglich auf die Vermehrung des Geldes ausgeht, hinzugerechnet wird.

Entschieden unnatürlich, verdammens- und hassenswürdig aber ist das Zinsnehmen und Wuchergeschäft, feneratio, quae per usuras pecuniam facit.

Wir sehen, dass Thomas eine Trennung und Scheidung der verschiedenen Erwerbs- und Bereicherungs-Arten vornimmt, ähnlich wie Aristoteles, nur noch schärfer und klarer.

Allein was ist das Kriterium, das ihm die eine Erwerbsart als natürlich, gut und moralisch, die andere als widernatürlich, schlecht und hassenswürdig erscheinen lässt?

Darauf kann man nur antworten: die **ethischen** Principien.

Der Endzweck des Menschen nach Aristoteles und Thomas ist, sein Leben möglichst zu vervollkommnen, alle seine Kräfte und Fähigkeiten, vor allem die ihm specifisch eigenthümlichen des Verstandes und Willens zur möglichst grossen Entfaltung zu bringen, in deren Genuss das menschliche Glück (εὐδαιμονία) besteht. Nach diesem Glücke hat der Mensch das unwiderstehliche Verlangen, sagen wir, Bedürfniss; die allseitige Vollendung der physischen und geistigen Kräfte ist der grösste Schatz des Menschen. Beide Philosophen bewerthen darum die zur Beschaffung der verschiedenen Bedürfnissbefriedigungsmittel nothwendigen menschlichen Arbeiten und Künste — und daher auch die Gegenstände, die durch solche Arbeiten erzeugt werden, nach der Qualität und Quantität der auf dieselben verwendeten Kräfte. Eine Ar-

beit hat wenig Werth, zu welcher wenig Voraussicht und Vernunftberechnung verlangt wird, wie die mechanische Taglöhnerarbeit (operationes viles, in quibus parum praevisionum rationis, sed fortuna): „die verächtlichsten sind diejenigen (Arbeiten), zu denen es am wenigsten irgend welcher Tüchtigkeit (ἀρετή) bedarf“ (Polit. I. 11). Je mehr und höhere geistige Kräfte verlangt werden, umso höher steht die Leistung: die Arbeit des Handwerkers steht höher als jene des Taglöhners, und so könnte man eine Stufenreihe verschiedener gesellschaftlicher Arbeiten aufstellen. Darum sei es aber auch für den Philosophen, der sich ausgebildete höhere Kräfte angeeignet, nicht schwer, reich zu werden; Aristoteles führt sinnig das Beispiel von Thales dem Milesier an, der, nachdem man ihm wegen seiner Armuth vorgehalten, „dass doch die Philosophie zu nichts nütze sei“, durch kluge Speculation — er hatte in Folge seiner astronomischen Kenntnisse eine reiche Olivenernte vorausgesehen — den Alleinverkauf oder das Monopol der Ernteproducte sich verschafft hat und dadurch, dass er bei starker Nachfrage den Waarenpreis beliebig in die Höhe schrauben konnte, sehr reich geworden ist. Diesem Beispiele fügt Thomas bei: et sic colligens multas pecunias, ostendit, quod philosophis facile est ditari, si volunt, sed non est studium eorum ad hoc: et per hunc modum Thales ostendit suam sapientiam; des Philosophen Streben ist auf Höheres gerichtet.

Von diesem Standpunkte aus hat man auch die Anschauungen Aristoteles' und Thomas' bezüglich der Werthschätzung der Thätigkeiten der praktischen Geschäftsleute zu beurtheilen: keinem von beiden ist die Bedeutung der Erwerbskunst entgangen, beide sagen auch, dass der Besitz grosser Reichthümer im Staatshaushalt geradezu eine Nothwendigkeit ist: ja, Thomas führt[18]) sogar aus, dass ein tugendhaftes Leben ohne Vermögensbesitz unmöglich sei und daher die Sorge des Fürsten dem materiellen Wohlstande als der ersten Vorbedingung eines ideellen Gesellschaftslebens zugewandt sein müsse. Si . . . status dominorum secundum suam naturam

---

[18]) De regimine principum II. c 7. (Quod oportet regem abundare divitiis artificialibus, ut est aurum . . .). Vgl. c. 5. 6.

est communicativus: ergo virtus et operatio. Hoc autem esse non potest sine nummismate, sicut nec faber nec carpentarius sine propriis instrumentis. Allein man solle dabei, beim lediglich Materiellen, nicht stehen bleiben, sondern den Reichthum als Voraussetzung für ein menschenwürdiges, höheres Leben erachten.

Das Zinsnehmen, die Erzeugung „des Geldes vom Gelde“ scheint den beiden allerdings widernatürlich niedrig und hässlich — *οὐ γὰρ κατὰ φύσιν ἀλλ' ἀπ' ἀλλήλων ἐστίν* (denn das ist nicht naturgemäss, sondern wechselseitige Ausbeutung), es verstösst gegen die — Gerechtigkeit und Gesinnungsweise der Alten.

Wir wollen nach Thomas[19]) Gründe gegen das Zinsnehmen anführen:

Es sind zwei Gattungen von Gebrauchsgegenständen zu unterscheiden: bei den einen ist der Gebrauch (usus) der Sache zugleich deren Consum (consumptio) oder Verbrauch, wie wir den Wein verbrauchen, wenn wir ihn gebrauchen oder trinken; darum darf man bei solchen Gegenständen den Gebrauch der Sache von der Sache selbst nicht trennen; jedem, dem der Gebrauch einer solchen Sache gestattet wird, wird auch dadurch von selbst die Sache gestattet; wenn daher jemand den Wein, und getrennt davon noch den Gebrauch des Weines verkaufen wollte, so würde er zweimal dieselbe Sache verkaufen, er würde verkaufen, was nicht existirt: und das wäre Unrecht. Ebenso beginge Unrecht, der Wein borgte, und dafür zweifache Vergeltung verlangte: die Rückgabe der gleichen Sache und ferner den Preis für ihre Benützung, den man usura (Leihzins) nennt. Andere Gebrauchsgegenstände dagegen sind der Art, dass ihr Gebrauch nicht zugleich ihr Verbrauch ist, wie die Wohnung; und in dem Falle kann man mit Fug den Gebrauch vom Verbrauch trennen; der Gebrauch des Hauses ist nicht dessen Zerstörung; man kann daher für die Benutzung der Wohnung mit Recht eine Vergütung verlangen, wie es beim sog. Vermiethen geschieht.

Das Geld nun, welches Aristoteles gemäss zur Erleichterung des Tauschverkehrs erfunden wurde, gehört zur ersten Gattung:

[19]) Summa theologica II. II. q. 78 a 1 c.

sein Gebrauch ist zugleich sein Verbrauch oder Consum (consumptio sive distractio), insoferne es für Tauschobjecte verausgabt wird: und darum ist es an und für sich unstatthaft, für den Gebrauch des geliehenen Geldes eine Vergütung zu erlangen, die Zins genannt wird.

So Thomas.

Nochmals aber machen wir aufmerksam, dass weder Aristoteles noch Thomas den Tauschhandel als solchen verdammen, und wenn sich Thomas ähnlich ausdrückt, so hat er einerseits die hiebei so üppig wuchernden Leidenschaften der concupiscentia, andererseits den Philosophen oder contemplativen Mönch vor Augen, und für einen solchen ist allerdings das gewöhnliche und factische Geschäftsleben nicht angemessen. Den Gegensatz zwischen der ‚ausschliesslichen' Naturalwirthschaft des Alterthums und Mittelalters, innerhalb welcher die Beiden gelebt, und der Geldwirthschaft der neueren Zeit möchten wir zur Erklärung der nationalökonomischen Grundsätze derselben nicht so hoch veranschlagen, wie man es zumeist thut, zumal ja die Grossindustrie und Geldwirthschaft jener Zeiten nach eingehenderen Forschungen keineswegs unansehnlich war.

Aristoteles und Thomas denken auch in der politischen Oekonomie an das εὖ ζῆν, an das moralisch vollkommene, glückselige Leben als höchsten menschlichen Endzweck — ὀρθῶς ζητοῦντες.

XV.

Einige Gesichtspunkte für die Auffassung und Beurtheilung der Aristotelischen Metaphysik.

Von

Prof. Dr. **Joh. Zahlfleisch** in Graz.

Wenn man findet, dass die gewiegtesten Kenner der aristotelischen Philosophie, ein Brandis, Zeller, Bonitz und Andere, sich nicht unterfangen, die Metaphysik dem Stagiriten abzusprechen, da vielmehr bloss jene bekannte, aus dem Alterthum überlieferte Sage die Echtheit gewisser Theile der Metaphysik in Frage stellt, wonach nur eine einzige Handschrift des Aristoteles nach dessen Tode vorhanden gewesen, welche noch dazu im Keller zu Skepsis verdarb, ohne dass man die Wahrheit dieser Sage annehmen kann, dann wird der Schluss gerechtfertigt sein, dass diejenigen, welche bis in die neuere Zeit auf die Seite der Gegner der Echtheit sich schlugen, einer Autorität gefolgt sind, welche lange Zeit massgebend gewesen. Als diese Autorität betrachte ich jenen bekannten Gelehrten Patritius, welcher unter Anderem behauptet, dass die Metaphysik des Aristoteles von Theophrast verbessert worden sei. Es liesse sich nun allerdings darüber staunen, wesshalb man einen verhältnissmässig spät lebenden Philosophen sich zur Richtschnur nahm. Denn gewöhnlich wird in ähnlichen Fällen auf die Ueberlieferung Rücksicht genommen, indem man, so weit als nur möglich, zurück bis auf

die Zeit des Autors die nothwendige Untersuchung anstellt und die Geschichte der Handschrift des Schriftstellers Schritt für Schritt verfolgt.

Bei Aristoteles verhält sich die Sache anders. Dieser Philosoph wurde bei der Schwierigkeit der von ihm aufgezeichneten Gedanken nicht so gewürdigt, dass ein ununterbrochener Strom der gelehrten Commentarphilologie von der Veröffentlichung bis heute sich ergoss. Im Gegentheil! Die Handschriften der Aristotelischen Philosophie blieben, wenn auch nicht in Skepsis, so doch in Alexandria und Pergamum, den hauptsächlichsten Bibliotheken, in einer Art verborgen, dass wir uns glücklich schätzen müssen, dass dies geschah.

Es lässt sich daher als Grund für die Entstehung der oben erwähnten Erzählung von dem Dahinmodern der Aristotelischen Schriften in einem unter der Erde befindlichen Aufbewahrungsraume ganz gut voraussetzen, was schon Andere, wie Brandis und Stahr, vermuthet haben, dass die Schwierigkeiten des Zusammenhangs in der Aristotelischen Schrift, welche lange Zeit ungelesen in den genannten beiden Bibliotheken sich befand, die Leser und diejenigen, welche in die geheimnissvollen Sätze einzudringen sich bemühten, auf den Gedanken brachten, es sei unmöglich, dass das Werk als das Geistesproduct eines einzigen Autors betrachtet werden dürfe. Man nahm desshalb an, dass zwar ein gewisser Theil des in den Bibliotheken sozusagen neu Entdeckten von Aristoteles herrühre, dass jedoch in die durch die Mäuse und Ratten, sowie durch die Wirkungen der Feuchtigkeit des berüchtigten Kellers gerissenen Lücken Interpolationen geistesverwandter Schriftsteller eingesetzt worden sind, wodurch das Werk wenigstens halbwegs lesbar und verständlich geworden sei. Von den Schwierigkeiten, die durch den Mangel an Exemplaren entstanden, handeln wir später; vgl. einstweilen Jourdain (an dem sogleich anzuführenden Orte) S. 349. Diese Thatsache, dass ein gewisses, sehr weit gehendes Verständniss mitgebracht werden muss, um in die Geheimnisse des ganzen Werkes einzudringen, hat es auch von jeher verursacht, dass diejenigen, welche sich mit demselben befassten, gewöhnlich nur solche Bruchstücke des Werkes, wie überhaupt der Aristotelischen Philosophie, beachteten, welche mit der übrigen Anschauungsweise dieser Männer

im Einklang sich befanden. Dabei kommt es vor, dass sich dergleichen Leute trotzdem den Anschein geben, als wären sie mit dem ganzen Schriftsteller, mit einem ganzen Werke desselben, vollständig vertraut, während die eingehendere Untersuchung bald zeigt, dass es eben nur Bruchstücke sind, welche ihnen zum Zwecke der besonderen Erläuterung und Durchführung eigener Gedanken aus Aristoteles vorgelegen waren. So z. B. spricht sich Lessing gelegentlich in der Hamburgischen Dramaturgie in einer Weise aus, als wäre der ganze Aristoteles von ihm bereits gelesen und verstanden worden. Es ergiebt sich aber aus einer genaueren Beachtung der Umstände, dass Lessing offenbar nur die Poëtik, etwa die Rhetorik und höchstens noch die Ethik und Psychologie des Stagiriten gelesen hatte. Man findet zwar auch in diesen Werken manche Anknüpfungspunkte an die übrigen Schriften unseres Philosophen, aber die genaueren Betrachtungen über Physik, Metaphysik, Logik und Naturwissenschaft sind denn doch wohl nur in den diese Titel bei uns tragenden Werken zu finden. In ähnlicher Weise mag Cicero mit den ihm bereits vorliegenden Werken des Aristoteles verfahren sein, und insbesondere sind die Athetesen mancher Bücher der Methaphysik auf diesem Wege entstanden. Vgl. Jourdain (Forschungen über Alter und Ursprung der lateinischen Uebersetzungen des Aristoteles, übersetzt von Stahr, Halle 1831, S. 328 f.) betreffs ähnlicher Aeusserungen des Albertus Magnus.

Was nun bei einer derartig zersplitterten Lectüre und anthologisch gehaltenen Auswahl in Rücksicht auf Verständniss und Erklärung als Ergebniss herauskommen mag, lässt sich doch wohl leicht denken. Noch schlimmer aber ist es, wenn man, wie der oben genannte Patritius, jegliche Kritik ausser Acht lässt und nur nach subjectivem Ermessen den ganzen Schriftsteller aus vorgefassten Meinungen heraus erklärt und den Lesern zum Verständniss bringen will. Erfordert ja ohnehin die Lectüre irgend eines Philosophen wegen der tief dringenden Fragen, die von ihm aufgeworfen werden, und wegen der schon an sich bestehenden Schwierigkeit des Gegenstandes ein unbefangenes Gemüth, wie viel mehr muss dies bei der Auffassung der Gedanken eines Philosophen geschehen, der uns Jahrtausende entrückt ist, und welcher wegen der relativen

zeitlichen Nähe Plato's so viele Berührungspunkte mit diesem letzteren gemein hat, andererseits aber auch wieder als Begründer einer neuen Lehre doch so manches Verschiedene aufweist. Aber eben wegen dieser, hiermit berührten Gleichheit und Verschiedenheit ist die Forderung einer Feinheit verbunden, welche es unendlich erschwert, die Gedanken den Absichten des Schriftstellers anpassend zu erhalten. Denn der geringe Zeitunterschied, welcher zwischen Plato und Aristoteles herrscht, aber auch die Mangelhaftigkeit und das Fehlen der Schriften der übrigen Autoren, welche diesen beiden voraufgegangen und gefolgt sind, wodurch wir gewissermassen nur die Ergebnisse, aber nicht mehr die geschichtliche und daher unbefangen sich darbietende Uebersicht der gesammten griechischen Philosophie erlangen, welche doch so nothwendig wäre, um das Aneinanderstossen zweier sehr wichtiger Entwicklungsstufen dieser Theile der griechischen Cultur und Wissenschaft dem Verständnisse näher zu bringen, ist die Veranlassung jener Missverständnisse, Freiheiten und egoistischen Bemerkungen, welche heute noch über die Philosophie des Aristoteles und insbesondere über seine Metaphysik gang und gäbe sind. Hier gilt vor Allem, dass man sich trotz der aristotelischen Eigenart ja nicht aus der besonderen Schreibweise des Stagiriten einen Calcul zurecht legt, welcher diesen Schriftsteller zu weit aus dem Kreise seiner Geistesverwandten in Schrift und Wort entfernt. Mussten nämlich im Alterthum überhaupt die Autoren, bei dem relativen Mangel eigener Gedanken, die Anschlüsse an diejenigen Männer suchen, welche Gelegenheit zur Weiterbildung derselben gaben, und sich fast fortwährend mit ihresgleichen auseinandersetzen, so geschah es auch bei Aristoteles. Hier galt das Wort: Difficile satiram non scribere bei den schriftstellernden Philosophen in buchstäblichem Sinne, und in der That hat sich (abgesehen von Juvenal) auch z. B. Horaz an Vorbilder angeschlossen in einer Weise, welche die Worte Feldbausch's in seinem Commentare zu den Satiren des erwähnten römischen Satirikers (S. 56) gerechtfertigt erscheinen lassen: „es war bekanntlich die Weise des Sokrates, dass er, wenn er etwas vortrug, auf das besonders Gewicht legte, dass er nicht aus sich selbst dieses geschöpft zu haben scheinen wollte, sondern immer behauptete, er habe es von

dem oder jenem Philosophen oder Dichter oder sonst woher gelernt. Horaz mag daher einem Landmanne die Rede (die Worte der 2. Satire des 2. Buches) in den Mund gelegt haben, die er im Interesse seiner Zeitgenossen für beherzigenswerth hielt." Es ist, wie wir wissen, eine der schwierigsten Fragen, welche uns bei der Beurtheilung der Aristotelischen Metaphysik entgegentreten, wie Aristoteles eine so eingehende Polemik führen konnte. Wir haben hier einen Erklärungsgrund gegeben, welchem wir später noch andere hinzuzufügen gedenken.

Gegen Patritius stand Angelutius (der Italiener Angelucci, Arzt, gestorben 1600) auf in seiner Schrift sententia quod Metaphysica sint eadem, quae Physica (Venet. 1584, 4°, apud Franciscum Zilettum), worin er (fol. 83) darthun will, dass die Metaphysik des Aristoteles eigentlich eine physikalische Abhandlung sei. Wir werden später sehen, dass eine ganz gleiche Anschauung auch in neueren Zeiten wiederholt wurde, ein Beweis mehr, wie sich im Verlaufe dieser Untersuchung herausstellen wird, dass man sich den Grundgedanken der Metaphysik nicht zurechtzulegen wusste. Weil nun Patritius in einer Apologia (Ferrara 1584, 4°) bei seiner Meinung blieb, so stellte sich ihm Angelutius neuerdings entgegen in dem liber exercitationum cum Patritio, in quo de Metaphysicae auctore, appellatione, dispositione etc. (Venet. 1585, 4°), worin er sich bemüht, darzuthun, dass Aristoteles der Autor der Schrift sei. Man denkt dabei unwillkürlich an den Ausspruch, dass das Wort, wie das Papier, geduldig sei, und dass sich mit Worten trefflich streiten lasse. Gegen das genannte Buch schrieb wieder Franciscus Mati: Disceptationes contra calumnias Angel. in Patritium (Ferrara 1588, 4°). Die Metaphysik des Aristoteles wird anerkannt von Vincenz Bellov. (im Speculum doctrinale lib. I c. 22, 24), dann von Alexander de Burgo, Messanensi (in der oratio pro studiis I^ae^ philosophiae. Patav. 1714, 4°). Wenn daher Buhle bemerkt, dass man nicht sicher sei, ob die Metaphysik echt ist, weil schon bei den Alten Zweifel bestanden, so dürfte bereits aus dem von mir bisher Gesagten hervorgehen, dass die von den Alten angeregten Verdächtigungen in den, auch durch den Verlauf der allgemeinen Geschichte verursachten, allgemeinen Schwierigkeiten des Verständnisses für die Philo-

sophie des Stagiriten ihre Begründung hatten; und weil diese Schwierigkeiten selbst in den Zeiten der Renaissance nicht sofort gehoben werden konnten, so ergiebt sich ohne Weiteres, dass auch ein Patritius und Andere der gleichen Ansicht waren, die Metaphysik sei zum mindesten theilweise gefälscht. Näheres siehe bei Fabricius (griechische Bibliothek 3. 255), woselbst (in der Anmerkung b b b b b) auch obige Daten sich finden.

Es ist eine von Tiedemann (Geist der speculat. Philosophie 2, 210) sehr richtig erwähnte Thatsache, dass in Alexandria, als der Hauptstadt des heissen Culturlandes, die Unmöglichkeit bestand, dass die Wissenschaften ebenso erblühten, wie in dem gemässigten Klima. Doch, sagt er, war es ein Glück zu nennen, dass in Alexandria die Philosophie in diesem Nichtsthun befangen war, welches offenbar schon auf der Schwierigkeit des Gegenstandes beruhte, wie ich oben dargethan. Wenn Kopp (Rhein. Museum 3, 105) Recht hat, dass die Bücher des Aristoteles nicht im Keller zu Skepsis moderten, sondern in den Händen seiner nächsten Schüler waren, die daraus Auszüge machten, wodurch die Philosophie des Aristoteles verflacht wurde, und dass die Bücher des Stagiriten nach ihrem Erscheinen in die Bibliotheken wanderten, wo man sie nicht beachtete, so war das ein Segen der Vorsehung. Denn nicht allein, dass auf solche fast wunderbare Weise die Werke der wichtigsten Philosophen uns bis auf den heutigen Tag erhalten und ohne besondere Fehler in der Schreibung gerettet wurden, also dass wir bei der von der Tradition der anderen griechischen Schriftsteller herrührenden Gewohnheit, dieselben in mannigfacher Weise entstellt und verschlechtert vor uns zu sehen und zu lesen, so dass wir, allerdings nur im schlechten Sinne ganz verwöhnt, d. h. hier pessimistisch angehaucht sind, auf einmal so ziemlich Alles klar geschrieben finden; es war auch für die Philosophie überhaupt eine bemerkenswerthe Fügung, dass sich die Schriften hier in Alexandria ansammelten und unverfälscht erhalten konnten, denn in Athen wären dieselben sicherlich bei Gelegenheit der Austreibung der Philosophen in Mitleidenschaft gezogen worden (vgl. Tiedemann a. a. O. S. 211). Es liesse sich freilich die Streitfrage aufwerfen, ob die Alexandrinische Bibliothek nicht jener anderen, aus dem

Alterthume uns als berühmt bekannten, der Pergamenischen, nachstand. Aber Wegener (de aula Attalica, vol. I, p. 51) zeigt, dass die Alexandrinische Bibliothek der Zeit nach früher war als die Attaliden in Pergamum. Die Thatsache aber, dass die Werke des Aristoteles, bestimmt, wieder zum Leben erweckt zu werden, einstweilen in dem Sarge der Bücherkästen zu Alexandria ruhten, also nicht in einem Keller vermoderten, diese Thatsache giebt unendlich viel zu denken. Vor Allem begreift sich daraus das schwache, und nur hie und da, wie bei Cicero, aufflackernde Verständniss der Aristotelischen Schriften, welches bei diesem Eklektiker ganz besonders darin sich zeigt, dass er, ehrgeizig, wie er war, zuweilen recht selbstzufrieden auf seine Kenntniss der Philosophie und Schriften des Aristoteles hinweist. Diese Erscheinung muss uns zunächst nahe legen, wie verhältnissmässig wenig man den Aristoteles, selbst in Fachkreisen, beachtete, wie nur dann ein Gewicht auf ihn gelegt wurde, wenn es sich darum handelte, die eigne Geisteshelle durch Verbrämungen und Illustrationen aus seinen Werken noch etwas mehr zu erhellen. In diesem Sinne kann man immerhin mit Stahr (Aristoteles bei den Römern, S. 43) sich einverstanden erklären, wenn er behauptet, dass Cicero, der sich so viel auf seine Kenntniss der alten Philosophen zugute thut, wenn durch die Bibliothek Apellicons auch nur irgend wichtigere Werke zuerst seinen Zeitgenossen bekannt geworden wären, diesen Umstand, und was damit, zusammenhängt, irgendwo erwähnt haben würde. Sein Schweigen, selbst an Stellen, wo er, der Wahrheit zur Ehre, diese Begebenheit hätte erwähnen müssen, bürgt uns dafür, dass unsere Auffassung richtig ist, d. h. dass die Schriften des Stagiriten schon längst bekannt waren, und dass man, wenn es sich um ein neue Handschrift handelte, offenbar nur eine neue Abschrift damit meinte. Auch Stahr, a. a. O., steht auf diesem Standpunkte. Bezüglich der Bekanntschaft Seneca's mit Aristoteles siehe Stahr a. a. O., S. 89.

Die grosse Schwierigkeit des Verständnisses also war die Ursache dieser Umstände, sowie der Consequenz, dass schon die ersten Commentatoren des Aristoteles, selbst ein Alexander von Aphrodisias, sich nur vom platonischen Standpunkte der Erklärung hingaben,

was nun allerdings hie und da zu einer nicht gerechtfertigten Verdächtigung der Erklärung dieses Commentarenschriftstellers Veranlassung gegeben hat, wie z. B. Freudenthal in seiner Abhandlung über die einzig mögliche Echtheit jenes Alexanders kund giebt, welcher von Averroës zur Metaphysik benutzt wurde.

Es lässt sich auch unschwer erkennen, dass Ritter, Geschichte der Philosophie III, 33, nicht Unrecht hat, wenn er behauptet, dass durch die Veranstaltung der Ausgabe des Andronikos von Rhodus, um gehöriges Aufsehen zu erregen, die Geschichte der wunderbaren Schicksale jener Schriften gehörig ausgebildet wurde. Allerdings konnte dies bei jeder beliebigen Editio geschehen sein, und insofern wäre es am Platze, anzunehmen, dass schon die aus dem Geheimschatze der Alexandrinischen Bibliothek zuerst hervorgezogenen Schriften den Eindruck hinterliessen, als wären sie nur durch irgend welche äussere Ursachen, wie z. B. durch die Motten und Mäuse eines Kellers, welcher als Bücherlocale benutzt wurde, in die Verfassung gerathen, dass Abschriften aus derartigen Urhandschriften Mängel zeigen mussten, durch welche das Verständniss der Schriften vollständig zu leiden hatte. Und damit stimmt das, was Stahr (Aristoteles bei den Römern, S. 29 und S. 31) bemerkt, nämlich der Umstand, dass von dem Funde Sulla's nicht so viel Aufhebens in Rom gemacht wurde, lasse schliessen, dass die Schriften des Aristoteles in ihrem grössten Umfange schon bekannt waren, also die Sage Strabo's von dem Schicksale der Schriften nicht glaubhaft ist.

Die Gründe für das geringe Verständniss der Leser alter und neuer Zeit für die Aristotelischen Schriften liegen jedoch noch tiefer. Schon Titze (de Aristotelis operum serie p. 12) sagt selbst von den Zeiten nach Diogenes von Laerte, dass in Ermangelung des späteren bibliographischen Verkehrs die Werke der Schriftsteller, da sie nicht in Gesammtausgaben herauskommen konnten, in einzelnen Abtheilungen verbreitet wurden, ratione illa κατὰ μέρη, qua minora opera et singuli libri atque libelli parabili pretio emtoribus propinabantur. Umsomehr werden wir das von den Zeiten des Aristoteles anzunehmen haben, also dass jedes einzelne Buch etwas in sich Abgeschlossenes bot, zumal da wohl auch für andere Schrift-

steller, wie Herodot und Homer, ähnliche Gesichtspunkte gelten, so dass wir manche Unebenheiten im Zusammenhange der einzelnen Theile von solchen Geistesproducten daraus zu erklären hätten. Wir werden später sehen, wie die Fäden der Forschung auf bibliographischem Gebiete in demselben Knoten zusammenlaufen. Halten wir diesen Umstand mit der Thatsache zusammen, dass man im Ganzen von jeher an der Ordnung der metaphysischen Bücher festhielt, sowie sie uns heutzutage in den Ausgaben entgegentritt, so muss sich Weiteres aus der von Stahr (Aristoteles bei den Römern, S. 7) hervorgehobenen relativ grossen Bildung der Römer ergeben, dass man die Philosophen überhaupt und den Aristoteles insbesondere besser verstand als heutzutage, also dass wir nicht das Recht haben, vom Standpunkte dieser modernen Beschränktheit auszugehen. Schon die Römer, welche um die Zeit der Gracchen gelebt haben, mussten in griechischer Literatur und Bildung, also auch in der Philosophie, sehr gut unterrichtet gewesen sein. Das Auftreten der 3 Philosophen, an deren Spitze Karneades stand, setzte bei den Hörern eine Bildung voraus, welche die Vertreter der gewöhnlichen Ansichten von der Höhe oder vielmehr Niedrigkeit derselben schwerlich erwogen haben können. Schon aus diesem Sachverhalte ist zu schliessen, dass die Aristotelischen Schriften bereits bekannt sein mussten, weil alle folgende Weltweisheit sich auf die des Aristoteles aufbaute. Wenn daher Titze (de Aristotelis operum serie etc. p. 15 f.) meint, dass die Araber nur die Alexandrinischen codices benutzten, so zwar, dass sie über das eigentliche System des Aristoteles im Unklaren gewesen seien, so kann daraus nicht mit Titze geschlossen werden, dass die Araber bloss die Collation des Apellicon gehabt hätten; denn man kann ihm mit Fug Brandis und Zeller gegenüberstellen, welche behaupten, dass direct aus Aristoteles' Handschriften schon früher Abschriften der Aristotelischen Werke verbreitet waren, welche allerdings auch in die Alexandrinische Bibliothek aufgenommen waren.

Nachdem wir so einige Lehren aus der geschichtlichen Ueberlieferung gezogen, dürfte es am Platze sein, auch die Umstände zu besehen, unter welchen Aristoteles philosophirte.

Als Ausgangspunkt für die Festsetzung der Stellung, in welcher

sich Aristoteles bei seinem Philosophiren befand, mag mit Fug und Recht das dienen, was Wegener (de aula Attalica p. 212) bemerkt, dass nämlich der menschliche Geist, sobald er sich seiner bewusst wird, gewisse mittlere Gegenstände der Wissenschaft übergeht, nachdem er Manches hinzugefügt, und dass er auf das Höchste sein Augenmerk richtet, dann aber wieder zu den Gründen aus Ursachen zurückkehrt, welche er früher ausser Acht gelassen, und endlich zu dem gelangt, was in der Mitte liegt und vorzugsweise nothwendig erscheint. Die Entwicklung der Geisteswissenschaften liegt darin beschlossen, dass dieselben, wenn nicht neben, so doch nach einander, wie Letzteres im Alterthume das Gewöhnlichste war, ihre Extreme, Idealismus und Realismus, Spiritualismus und Materialismus u. s. f. zur Darstellung brachten. So hebt Rosenkranz (Wissenschaft des Wissens 1, 288 f.) mit Recht hervor, dass den Aristoteles die poëtische Ader Plato's und seine metaphorische Darstellung, welche ihren Höhepunkt in den Platonischen Idealzahlen fand, abgeschreckt hat. Aristoteles wollte mittelst Zurückgehen auf die gemeine Wirklichkeit den Plato widerlegen. Wir haben bereits oben gesagt, dass es den weniger tief Eingeweihten befremden muss, zu sehen, wie nicht bloss Aristoteles, sondern selbst seine Erklärer mit Plato vielfach übereinstimmten, also dass Aristoteles eigentlich nur das, was Plato dichterisch gesagt, in die prosaische Wirklichkeit übertrug. Ausserdem ist das Denken bei Aristoteles mit der Gottheit unmittelbarer verbunden als bei Plato. Rosenkranz bemerkt (a. a. O. 1, 369), dass dem Aristoteles das Denken nicht der Anfang, sondern das Ziel und Ende von Allem ist. Aber eben dadurch sei es auch das Erste, das die ganze Bewegung des Werdens hervorruft (Aristoteles Metaphysik Λ 6, 18 und 7, 7). „Das Denken ist das Letzte, was sich in der Natur entwickelt; es muss also dem Wesen nach das Erste sein, was vor allem Anderen vorausgeht. Nur vermöge eines ursprünglichen Denkens kann der göttliche Geist Ursache der Ordnung in der Natur sein, und nur weil dieses Denken in Allem waltet, darum ist und wird die Welt gut und schön." Wer einmal, wie Aristoteles, das psychologische Moment, dem das Denken entspringt, wenn auch nur in Gedanken, voraussteIlt, der kehrt sich schon ab von den Allegorismen,

wie sie sich bei Plato finden. Daraus ergiebt sich eine innigere Verknüpfung des realen und idealen Momentes bei Aristoteles im Vergleich zu Plato. Während Letzterer nicht im Stande ist, über seine Gottheit jene classische Ruhe zu giessen, wie sie sich bei Aristoteles findet, während dem Plato Nichts ohne die aus der Gottheit fliessende beständige Bewegung ist, hat zwar auch Aristoteles eine ewige κίνησις der Entwicklung der Dinge zu Grunde gelegt, aber er erklärt dieselbe auch, weil bei ihm die Gottheit ruht, was bei Plato nicht der Fall ist (εἰ ὡς λέγουσιν οἱ θεολόγοι οἱ ἐκ νυκτὸς γεννῶντες, ἢ ὡς οἱ φυσικοὶ ἦν ὁμοῦ πάντα χρήματά φασι, τὸ αὐτὸ ἀδύνατον. πῶς γὰρ κινηθήσεται, εἰ μηδὲν ἔσται ἐνεργείᾳ αἴτιον; οὐ γὰρ ἥ γε ὕλη κινήσει αὐτὴ ἑαυτήν, ἀλλὰ τεκτονική . . . διὸ ἔνιοι ποιοῦσιν ἀεὶ ἐνέργειαν, οἷον Λεύκιππος καὶ Πλάτων — Tim. 30 A. — ἀεὶ γὰρ εἶναί φασι κίνησιν. ἀλλὰ διὰ τί καὶ τίνα οὐ λέγουσιν, οὐδὲ ὡδί οὐδὲ τὴν αἰτίαν. οὐδὲν γὰρ ὡς ἔτυχε κινεῖται, ἀλλὰ δεῖ τι ἀεὶ ὑπάρχειν Metaph. 1071 b, 26—35). Was es ist, das jeder Bewegung zu Grunde liegt, hat Aristoteles schon in seiner Lehre von der δύναμις gezeigt, welche sich zum Theile mit jener von der ὕλη deckt. Und weil diese beiden Factoren das träge, ruhende, aber auch das beschauliche und theoretische Princip vorstellen, so ergiebt sich vermöge des durch die Gottheit hervorgerufenen Werdens und Bewegens die innigere Vereinigung dieser beiden Momente, wobei die Gottheit eine blosse Anziehungskraft ausübt und die classische Ruhe derselben gerade aus diesem Grunde in der That nicht sehr viel verschieden von der Bewegung sich zeigt, welche durch die physischen Kräfte zu Stande kommt, soweit sie auf der Erde oder auf anderen, dieser ähnlichen Planeten wirksam sind. Aus dieser Doppelwirkung der Ruhe auf Seiten der Gottheit und der trägen δύναμις einer-, der wunderbaren beschaulichen Theorie, eines Spiegelbildes der Welt, und der beweglichen ἐνέργεια der Dinge andererseits entspringt die innigere Vereinigung des idealen und realen Elementes bei Aristoteles im Vergleiche zu Plato, eine Anschauung, welche dadurch noch vervollkommnet wird, dass man die Begriffe von νοεῖν, νοῦς, und was damit zusammenhängt, nach jener Bedeutung nimmt, welche in der Aristotelischen Psychologie die oberste Grenze des Menschlichen berührt, vermöge des Wortes von der Unsterb-

lichkeit. Denn da nur der Gottheit in erster Linie diese Eigenschaft zukommt, so ist es das Denken, wie es dem Menschen eignet, das als das Mittelglied zwischen Gott und Natur, Höherem und Niederem, Ruhe und Bewegung, εἶδος und ὕλη angenommen werden muss. Daher kommt es, dass dieser Factor bei Aristoteles auf beiden der genannten Seiten vorkommt, während bei Plato nur die Idee es ist, in welcher jede Bewegung ihren mystischen Ausgang nimmt. Denn da die Ideen die blossen Vorbilder der Dinge, in diesen also nicht immanent sind, so konnte Plato bei der Nothwendigkeit, diese Vorbilder mit Bewegung auszustatten, andererseits aber bei der Unfähigkeit, die einmal als ruhend und unveränderlich hingestellten Prototype, wieder mit der gegentheiligen Eigenschaft zu versehen, die Vereinigung, wie sie bei Aristoteles vermöge seines consequenten Denkens als unumgänglich erschien, nicht mehr durchführen. Hiefür spricht im Grunde auch Rosenkranz (a. a. O. I, 289), da er der Frage zu Leibe geht, ob Aristoteles mit seiner gegen Plato gerichteten Lehre durchgedrungen ist. Es scheint das nicht der Fall gewesen zu sein. „Bald nach Aristoteles sah sich die griechische Philosophie selbst wieder genöthigt, zu dieser Lehre (des Plato) zurückzukehren, und nur sie allein war es, aus welcher das Heidenthum im geistigen Kampfe gegen das Christenthum so viel Kraft schöpfen konnte, um der Macht des Letzteren, wenn auch nur auf kurze Zeit, noch einigen Widerstand entgegenzusetzen.“ Man wird anzunehmen haben, dass Aristoteles und seine Schüler einer vielleicht schon längere Zeit vorbereiteten Richtung das Wort redeten; denn es ist kaum glaublich, dass Aristoteles allein plötzlich so viel Anklang gewinnen konnte. Nur hat Rosenkranz hierin Recht, dass die schon vor Aristoteles eingeschlagene Richtung zu wenig Kraft besass. Aus solchen Praemissen ergiebt sich, dass diejenigen Schriften und Theile von solchen, in denen Aristoteles gegen Plato polemisirt, auf dem Grunde des Bestrebens ruhen, der angedeuteten Richtung zum Durchbruch zu verhelfen, wie z. B. Metaphysik M und N die nothgedrungene Abwehr gegen solche philosophische Bestrebungen sind, welche der erwähnten Neuschule zwar den Untergrund gegeben, welchen aber doch wieder die Nebenbuhlerschaft in der Aristotelischen Philosophie erstanden war. Im

Lichte solcher Anschauungen zeigt sich, dass Aristoteles sagen wollte: Aus A — Λ folgere ich, dass man das in MN Auseinandergesetzte, insofern es nicht blosses Referat der entgegengesetzten Annahme ist, gelten lassen muss: zwischen Λ und M ist ein grosses Folgerungszeichen zu denken. Nichtsdestoweniger war das Aristotelische System kein Hinderniss für die günstigen Verhältnisse, unter welchen sich das Christenthum entwickeln konnte, weil der Radicalismus in der Philosophie des Stagiriten nothgedrungen einen Rückschlag zur Folge haben musste, insofern die Zeit noch zu wenig reif war, um in den von Aristoteles betretenen Pfaden, d. h. auf dem Wege der naturwissenschaftlichen Induction fortzuschreiten. Daher die Rückkehr zu den idealeren Bemühungen Plato's. Denn war schon überhaupt die Philosophie der Alten von der Art, dass in ihr die Physik einen integrirenden Bestandtheil bildete (vgl. Wegener a. a. O. p. 263[14]), so ist die Metaphysik des Aristoteles insbesondere, schon mit Rücksicht auf die eben erwähnte Methode desselben, eigentlich ein Product seiner Anschauungen über die Natur, wenn auch untermischt mit logischen Untersuchungen. Zudem ist es gewiss kein blosser Zufall, dass Aristoteles hinter der in Λ vorgeführten Darstellung der Sterngötter in MN die Darstellung der Zahlengötter vornimmt. Denn Mathematik und Astronomie hängen so innig zusammen, dass man sie auch vom Standpunkte der Philosophie, und gerade dieser, wobei die alte griechische den Ton angiebt, nicht von einander zu trennen vermag. Ich muss daher das so sehr verrufene Buch K, in welchem sowohl die Logik voransteht, auf der die vorhergehenden Bücher wie zugleich vorzugsweise Λ beruhen, als auch die physikalischen Lehren den Schluss ausmachen, welche, wie wir sahen, den Grundzug der Metaphysik überhaupt bilden, hier gegen die Athetesen in Schutz nehmen, denen es so häufig verfallen war, wobei ich bemerke, dass Jourdain (Forschungen über Alter und Ursprung der lateinischen Uebersetzungen des Aristoteles) irgendwo sagt, dass die Methaphysik und Physik gelegentlich als Ein Werk betrachtet wurden. Wer dies nicht beachtet, hat freilich keine Ahnung von dem Zusammenhange, in welchem die einzelnen Bücher zu einander stehen. Denn bevor man die Frage nach der Art des Contextes beantworten kann, muss man den Stand-

punkt kennen lernen, von welchem aus der Schriftsteller den Inhalt der einzelnen Bücher zu einem Ganzen vereinigt wissen wollte. Es ist ganz etwas Anderes, wenn man die Metaphysik als eine Entwicklungsreihe von Gedanken betrachtet, gemäss welchen metaphysische Thesen in modernem Sinne aufgestellt und beleuchtet werden, und wieder etwas Anderes, wenn wir finden, dass mit den relativ dürftigen Mitteln in Logik und Physik nur auf der Basis weitergebaut werden sollte, welche bis Plato auf diesem Gebiete angelegt war. Es mag daher immerhin richtig sein, wenn Michelis in seinem Aufsatz de Aristotele Platonis in idearum doctrina adversario, Brunsbergae 1864, p. 12 behauptet, dass M und N aus früheren Schriften des Aristoteles stammen, dass sie vielleicht ein selbstständiges, gegen die Platoniker und die Pythagoreer gerichtetes Opus waren, dass sie also echt sind. Damit darf man jedoch nicht die weitere, von Michelis gezogene Folgerung gelten lassen, dass aus den einzelnen Theilen dieses von Aristoteles schon im vorhinein geschriebenen Werkes, dessen Inhalt M und N ist, der Metaphysik die gegenwärtige Gestalt in eben diesen Theilen verliehen wurde, dadurch dass MN nur Stücke enthalten, welche von solchen zusammengeschweisst wurden, die daraus das gegenwärtige Corpus bilden geholfen haben. Wir sind vielmehr nach dem Standpunkte, von dem aus das gegenwärtig vorliegende Werk des Aristoteles betrachtet werden darf, berechtiget, MN weder als ein Conglomerat, noch als einen Anhang anzusehen, sondern wir dürfen sagen, dass von Aristoteles hier ebenso, wie sonst, indem er sich wiederholte, eine bereits abgefasste Schrift zu dem Zwecke benützt wurde, um die eben erwähnte Klärung in den Anschauungen über die den Sterngottheiten verwandten mathematischen Allegorien hervorzurufen, da man von Metaphysik bisher nichts Anderes wusste, und da Aristoteles diese Lehren mit seinen eigenen Anschauungen zu vergleichen die Aufgabe sich zu machen genöthiget war. Hierbei müssen wir nur noch an das uns erinnern, dass wir die verschiedenen Schwierigkeiten, in welche uns die alten Sprachen überhaupt und die Ausdrucksweise eines Plato und Aristoteles insbesondere versetzen, uns nicht nur von Anderen, sondern auch von Aristoteles selbst gelöst ansehen dürfen, also dass nicht bloss einzelne

Citirungen des Aristoteles, wenn sie gerade nicht vollständig mit den bisherigen Auffassungen der betreffenden Stellen in Uebereinstimmung sich befinden, sondern auch die ganze Arbeit selbst uns von Aristoteles erklären lassen müssen. Wenn daher dem Aristoteles wiederholt vorgeworfen worden ist, dass er den Plato entweder nicht verstanden oder nicht habe verstehen wollen, so muss dem und insbesondere den Einwendungen Alberti's und Michelis' gegenüber Rosenkranz (a. a. O. 2, 43) angeführt werden, da er sagt, dass Aristoteles z. B. bezüglich des Verhältnisses zwischen Ideal- und mathematischen Zahlen gar wohl eine Scheidung vornehmen konnte und daher das Verhältniss beider Arten von Zahlen gar wohl zur Widerlegung der Platonischen Theorie über die Idealzahlen zu benützen im Stande war.

Wie nothwendig übrigens die Polemik des Aristoteles gegenüber Plato war, dürfen wir aus der Thatsache schliessen, dass die beiden Philosophen sich ungemein nahe standen. Wir werden ohne Schwierigkeit Rosenkranz beipflichten, wenn er (a. a. O. 2, 19) behauptet, dass in den Ideen Plato's, insofern sie das Messen und Bestimmen mit den Zahlen gemeinsam haben, die Anlage zur Annäherung an Aristoteles steckt. Vgl. Philoponus zu Aristoteles π. ψυχ. A 2. Denn vermöge der hierher gehörigen Vereinigung der Platonischen und Pythagoreischen Lehre dürfen wir weiter hinzufügen: Da Aristoteles in Metaphysik H durch Analogie auch das Messen und Binden, das begriffliche Bestimmen und Vereinigen, sowie andere ähnliche Operationen als conditio sine qua non für seine Wesenheiten gegeben findet, so sehen wir in dem erwähnten Gesichtspunkte die drei grossen Systeme bei aller Verschiedenheit mit einander verbunden. Die Verschiedenheit ist eben vielfach nur scheinbar, und von dieser Rücksicht geleitet, mögen gewisse Aristoteles-Forscher Recht behalten, wenn sie (in neuerer Zeit Bullinger) behaupten, dass Aristoteles im Grunde dasselbe, wie Plato gelehrt habe[1]). Man kann hier sehr wohl der Worte Carl Wilh. Schmidt's (üb. d. Ethik d. Aristoteles im Progr. v. Bunzlau 1864) sich erinnern, welche er in der Einleitung gebraucht, und

[1]) Anmerkung der Redaction. Vgl. darüber die oben S. 390f. angegebene Litteratur.

die also lauten: „Wie Aristoteles dem klaren Bewusstsein, in der Philosophie einem neuen, von Plato weitab führenden Weg betreten zu haben, durch eine scharfe Kritik der Grundlehren seines Meisters Ausdruck verlieh, so hat er diesen Gegensatz auch bei solchen Untersuchungen in schroffer Weise herausgekehrt, deren praktische Ergebnisse keine erhebliche Abweichung von Plato zeigen.“ Und nur von diesem Gesichtspunkte finden wir den Aristoteles häufig auch in der Metaphysik in stillschweigender Gegnerschaft gegen Plato. Und ganz speciell sind gerade die Bücher MN bei einem so bedeutungsvollen Werke, wie die Metaphysik ist, in den Intentionen des Aristoteles nach obiger Richtung gelegen gewesen. — Wir haben oben erwähnt, dass durch jene Bücher MN eine grosse Conclusio durch Aristoteles auf Grund der voraufgehenden Bücher als Prämissen eingeführt werde. Nach dem eben Bemerkten ist noch zu sagen, dass MN die selbstverständliche, vollständige Zurückweisung der Platoniker ist. Aristoteles hat nicht bloss in anderen Schriften, sondern insbesondere in Metaphysik A—Λ soviel gegen die Platoniker vorgebracht, dass es nicht Wunder nehmen darf, wenn er am Schlusse der Metaphysik nunmehr den Plato und seine Lehre im Zusammenhange zurückweist, ohne gerade immer die Namen der betreffenden Gegner zu nennen, wozu man vgl. Reinhardt im Progr. v. Bielefeld 1877/78 Anfg. Dass die damalige Philosophie im Grossen und Ganzen auf die Entscheidung zwischen dem Monismus und Plurismus gefasst sein musste, sowie die Rücksichtnahme auf die Thatsache, dass Aristoteles die Sterngötter und Zahlenallegorien in MN vermöge des Fortgangs der griechischen Philosophie ins Auge zu fassen genöthiget war, aber auch die Erwähnung Reinhardt's in seinem ob. erw. Programme S. 4, dass die Lehre vom Einen und Unbegrenzten von den Pythagoreern ausgeht, sind wichtige Erscheinungen. In welchem Ansehen die von Plato im Phileb. p. 16 hervorgehobenen παλαιοὶ καὶ κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες, welche nicht die Menschen der mythischen Zeit (Susemihl, genet. Entwicklg. II S. 14f.), sondern die Pythagoreer sind, auch bei Aristoteles stehen mussten, liegt auf der Hand. Naturgemäss richtet sich des Stagiriten Augenmerk auf diese Philosophen und ihre Nachfolger.

Vgl. Böckh Philolaus S. 47ff. Zeller, Gesch. d. griech. Philos. I 322f. u. Anmerkung). Und desshalb können wir mit Reinhardt a. a. O. S. 25 uns einverstanden erklären, wenn er behauptet, dass Plato das Gedankenmaterial schafft, in welches der Scharfsinn des Aristoteles Klarheit und System zu bringen sucht.

Ich möchte ferner darauf hinweisen, dass, wie es scheint, die Metaphysik das letzte Werk des Aristoteles ist. Nehmen wir nun an, dass der Verfasser bei Gelegenheit der Züge Alexanders mit der orientalischen Philosophie noch mehr bekannt wurde, als er es in dem ohnehin von derartigen Elementen inficirten Griechenland sein musste, so erklärt sich manche Pointe in seinem Werke, welche ihn veranlasste, jene scharfe Scheidung zwischen sich und den Platonikern vorzunehmen. So z. B. darf die Thatsache, dass das Denken als Schauung etwas Lustartiges ist, nicht damit verwechselt werden, dass hiebei zugleich eine Bewegung gegeben ist. Die Bewegung ist von der Lust ausgeschlossen und daher auch von der Gottheit. Vgl. Eth. Nikom. Buch X. Es sind schon von Anderen, wie z. B. Röth, die orientalischen Elemente aufgezeigt worden, welche in der antiken Philosophie gefunden werden. Das beschauliche Moment, auf welches Aristoteles in der Ethik und Metaphysik hinweist, ist auch ein solches. Aber einem Aristoteles war es nur theoretisch ein Ideal, wenn er die Beschaulichkeit zum wünschenswerthesten Ziel erhob. Man darf desshalb wieder nicht glauben, dass das orientalische Sichselbstgenügen schlechter sei als das Indieferneschweifen, oder umgekehrt, dass Ruhe und Beschaulichkeit dem Streben und der Standesarbeit vorgezogen werden müsse. Die Aristotelische Philosophie ist hier von dem Standpunkte der Theorie ausgegangen, wie ja auch gerade dieser Ausdruck das Wichtigste enthält, obgleich Aristoteles in practischer Beziehung dem Mittleren das höchste Glück zutheilen will; und so stimmt das mit seiner Anschauung von der Ruhe als dem höchsten, wenn auch unbeschreibbaren Glücke. Denn nur im Mittelstande, in welchem das ins Unendliche gehende energische Streben und die fortwährende Unruhe aufhört, ist das wahre Glück. Wir preisen ja auch das idyllische Glück und ziehen uns gerne in die Gefilde der Thäler und Wälder zurück,

wo Hirten und Ackersleute in naiv-sentimentaler Ruhe wohnen. Wie sich aber alle Extreme berühren, so kann man sich auch hier dies zu Gemüthe führen. Die Betrachtung der ewigen Natur und ihrer nie alternden Ordnung führt die reinsten Freuden mit sich; dies kann aber nur durch die beschauliche Wissenschaft geschehen. Vgl. Ernst Curtius (Alterthum und Gegenwart. Berlin 1875 S. 158). Dabei ist zu bemerken, dass man die Lust ja nicht als eine ἐνέργεια im gewöhnlichen Sinne bei Aristoteles auffassen darf. Sie ist selbstverständlich eine gewisse Aeusserung des menschlichen Thuns und der menschlichen Zustände, aber ein wirkliches Thun ist sie nicht. Also hat sich Aristoteles von dem Orientalismus in gleicher Weise ferne gehalten, wie von dem nur im occidentalen Streben begründeten Inductionalismus und zu weit gehenden Empirismus. Aristoteles ahnte eine neue Zeit; daher die scharfe Abweisung aller allegorisirenden, weil viel zu viel verschwommenen Elemente. Nach der Annäherung an Plato, welche in den Büchern A—Λ stattgefunden, erscheint das eben erwähnte Streben, gegen eben diesen Plato aufzutreten, nur selbstverständlich. Die Theologie war bei den Griechen selbstverständlich ein sehr wichtiger Zweig der Wissenschaft. Die Thatsache, dass eigentlich jede Philosophie aus der Theologie entsprang, muss uns erkennen lassen, dass der Mutterboden, auf welchem die Philosophie erwuchs, nur die Wissenschaft von den göttlichen Dingen sei. Daher kommen die Philosophen immer wieder auf die Theologie zurück, wie dies auch ganz besonders aus Aristoteles hervorleuchtet. Aber auch bei Theophrast finden wir vielleicht, wie bei Aristoteles, die Sterngötter gegenüber den Zahlengöttern in Anschlag gebracht. Denn es existirt eine angebliche Schrift des Theophrast τῶν περὶ τὸ θεῖον ἱστορία in 6 Büchern, wobei man vgl. Rose de ord. p. 71. Citirt wird dieselbe von Usener in den Analecta Theophrastea, Leipzig 1858, S. 17. Und so könnte man vielleicht der Ansicht Titze's de Aristotelis operum serie p. 105 beipflichten, dass Metaphysik MNΛ, in dieser Ordnung, als 4. Theil des ganzen Werkes zu betrachten sei, indem Aristoteles in MN sich noch besondere Mühe giebt, die Leser dahin zu bringen, dass sie seine in Λ vorzutragende Lehre annehmen. Aber mit Rücksicht

auf den Umstand, dass Aristoteles schon früher einzelne Bücher de Idea et de Monade geschrieben hat (Titze a. a. O. p. 104), welche von Diogenes erwähnt werden, ist es ganz gut glaublich, dass Aristoteles nichts mehr hinzufügt, um die Polemik zu erklären, welche er in MN gegen Plato und Andere unternimmt, sondern dass Buch Λ ganz gut den Abschluss des physikalischen Theiles (K—Λ) bildet, worauf Aristoteles wie von selbst voraussetzt, dass M und N in Hinsicht auf jene Bücher de Idea et de Monade einen mit dem Gegenstande der Untersuchung vollkommen vertrauten Leser finden werden.

Es muss wohl eine Art Pantheismus genannt werden, wenn Aristoteles die Entstehung der Dinge aus der Materie mit Hilfe der Bewegung erklärt. Dabei blieb die reale Seite der Sachen im Vordergrunde. Daher musste Aristoteles gegen jeden Formalismus protestiren. „Das Bestimmtwerden der Materie zur Form findet Aristoteles in der Bewegung. Sie ist ihm jener Vorgang, in welchem sich das nur dem Vermögen nach Seiende durch eigene Thätigkeit zur Wirklichkeit erhebt. Hier verwandelt sich der Process fortgesetzter Bestimmungen, woraus Plato die Reihen und Ordnungen seiner Ideen ableitete, in ein System von Thätigkeiten, durch welche sich im Ergusse des Werdens alle Dinge aus dem gemeinsamen Grunde der ursprünglich unbestimmten Materie zur Wirklichkeit erheben sollen." „Die Gottheit ist diesem Processe des Werdens entrückt." So Rosenkranz (a. a. O. 2, 61—63). Die Ruhe der potenziellen Wesenhaftigkeit der Dinge lässt sich unschwer bei Aristoteles mit der Tranquillität vergleichen, der die Gottheit unterliegt. Darin liegt das pantheistische Element, welchem aber eine Färbung innewohnt, die gleichweit von dem ruhelosen Bewegen der Sonnensphären, wie von dem beschaulichen Dasein der Zahlengötter entfernt ist. Schon die in dieser Doppelstellung befangene Schwierigkeit musste im Gefolge haben, dass Aristoteles an die Polemik zu denken hatte. Die Vielseitigkeit derselben in MN darf uns desshalb nicht irre machen. Michelis (a. a. O. p. 10) ist zwar der Meinung, dass MN nichts Anderes als die Vereinigung einer Anzahl Fragmente sei. Er glaubt, p. 9, dass, wie MN verbunden erscheinen, etwas Aehnliches in N 3, 4, 5, 6 angenommen

werden müsse, Capitel, in welchen ein wichtiger Plan vorgeschwebt habe, nämlich die Art, wie das Gute mit den Ideen sich verbindet, obwohl auch in diesen Theilen verschiedene Bruchstücke offenbar zusammengeschweisst wären. Es sei daher MN ein Conglomerat verschiedener Fragmente, welche von den Diaskeuasten vereinigt wurden, damit nichts von dem verloren gehe, was von Aristoteles geschrieben ist, wobei sie satis inepte verfuhren, non tamen prorsus absque consilio, weil sie nicht nur alles auf die Ideenlehre Bezügliche in einem Band vereinigt, sondern auch gerade diese Materie selbst in 3 Theile theilten, von welchen einer von den Ideen und deren Verbindung mit den Zahlen, der andere von der Vereinigung mit der Wahrheit der Ideen, der dritte von der Vereinigung derselben mit dem Guten handle. Ich glaube, dass diese letztere Eintheilung schwer zu halten ist. Man braucht desshalb aber auch nicht an eine Fragmentencolligation zu denken; denn Aristoteles spricht hier in loserer Weise, in einem Ton, welcher zeigt, abgesehen von der Einhaltung der nothwendigsten Eintheilungsgründe, dass der Autor einfach sich gehen lässt.

Wenn aber die von unserem Standpunkt aus am meisten umstrittenen Bücher M und N sehr wohl an der richtigen Stelle sich befinden, geschweige denn überhaupt in das Corpus der Metaphysik gehören, dann lässt sich nicht begreifen, wie Titze (de Aristotelis operum serie p. 91—93) behaupten kann, die Schrift sei erst später, nachdem Neleus von Skepsis die Schriften des Aristoteles und Theophrast, aber nicht in der heutigen Gestalt überkommen, zusammengestellt und, wie z. B. das Buch Δ, aus der Logik in die Metaphysik hineingearbeitet worden, so dass damit dann ein halbwegs einheitliches Werk entstanden wäre. Und es ist zwar eine Zeit gewesen, bezüglich welcher Michelis (a. a. O. p. 7) behaupten konnte, MN sei nicht eine zusammenhängende Arbeit, wie Brandis behauptet hat (Aristoteles und seine Zeitgenossen 1 p. 593: „Mit überwiegender Wahrscheinlichkeit darf man sie — M und N — für eine jener kritisch-historischen Schriften halten“ u. s. f.), sondern eine Compilation von verschiedenen Aristotelischen Fragmenten, welche von den Diaskeuasten zusammengestellt wurden; es sei das eine Ansicht, über welche die Gelehrten,

welche zugleich mit Michelis gelebt hätten, alle einig gewesen seien: aber man neigt heut zu Tage immer mehr zur Anerkennung der Echtheit, wenn sich auch nicht leugnen lässt, dass ein grosser Percentsatz der modernen Philologen und Philosophen sich nicht sehr günstig über die beiden, in Rede stehenden Bücher äussern. Dieses Misstrauen aber zu überwinden haben wir uns eben zurAufgabe gesetzt.

Die reinliche Scheidung zwischen Mythologischem und echt Philosophischem hat Tiedemann bei Aristoteles nachgewiesen. Es heisst bei ihm (Geist der speculativen Philosophie 2 S. 220): „Was Pythagoras und Plato von einer Theorie über die Principien aller Dinge vortrugen, war eigentlich eine Art von Ontologie; Aristoteles fasste den grossen Gedanken von einer über Alles herrschenden Wissenschaft deutlicher, verfolgte ihn weiter, sonderte das meist Chimärische der Vorgänger davon, und ward der Schöpfer eines wesentlichen Theiles der Metaphysik, desjenigen, welcher an der Spitze aller übrigen stehen muss.“ Und der nämliche Tiedemann bemerkt in einer sehr glücklichen, wenn auch weniger präcisen Anwandelung (a. a. O. 2 S. 221): „Schwierigkeiten zeigten sich seinem (des Aristoteles) scharfen Auge auf dem neuen Wege in Menge . . . daher blieb ihm nicht Stärke genug, auf die innere Einrichtung und den systematischen Vortrag der Sache selbst zu sehen.“ Aristoteles hat aber keine andere Form seiner Auseinandersetzungen wählen können, erstlich wegen der auf Grund seiner Vielschreiberei allzusehr beschränkten Zeit, und zweitens weil er der erste war, der sich in einer zusammenhängenden Rede, frei von jedem Dialogisiren, versuchte. In gleicher Weise sind wir an der Hand Tiedemann's (a. a. O. 2 S. 213) berechtiget, die abweisliche Stellung zu präcisiren, welche den Stagiriten von Seiten seiner Gegner bis auf den heutigen Tag missliebig kennzeichnen möchte; er sagt: „Die Platoniker besonders, wegen Aufdeckung mancher Schwächen ihres Meisters, bürden dem grossen Manne (Aristoteles) nicht ohne Bitterkeit auf, er habe der Vorgänger Lehren verdreht, oder ihre Beweise heimtückisch entnervt, um leichter sie zu widerlegen; ja was noch ärger ist, er habe, um allein zu herrschen, nach türkischer Despotenweise, alle Mitbrüder mit spitzfindiger Sophisterei zu tödten gesucht.“ Aristoteles

spricht sich nicht selten anerkennend über seine Widersacher aus; er musste jedoch tabula rasa machen, wenn in dem grossartigen Gezänke seiner Zeitgenossen seine Stimme nicht ungehört verhallen sollte. Daher bemerkt Jean Paul sehr richtig (Aesthetik 3, 861): „Jede Revolution äussert sich früher, leichter, stärker polemisch als thetisch."

Auch nach Michelis (a. a. O. p. 13) haben wir die Aenderungen bei der Darstellung der Ideenlehre Plato's in M 4 gegenüber A als einschneidende zu bezeichnen, wenn auch die Wiederholungen uns besonders in die Augen fallen. Mit Rücksicht auf die Letzteren dürfen wir getrost behaupten, dass sie in dem lehrhaft gehaltenen Tone der ganzen Aristotelischen Metaphysik ihren Grund haben, also in Dingen, welche ja schon von Plato hoch gehalten wurden. Und so dürfen wir Michelis beistimmen, wenn er bemerkt, dass die Variirungen in der Zurückweisung der Ideenlehre des Plato in M gegenüber A ihren besonderen Grund haben, so dass auch daraus die Zugehörigkeit von A und MN zur Metaphysik gerechtfertigt wäre. Dies versucht Michelis im Einzelnen zu zeigen, indem er das φασιν des 13. Buches mit dem φαμεν des ersten, dann 990 b 5 mit 1078 b 35, 991 a 5 mit 1079 b 2 ff. vergleicht und zum Resultate kommt, dass Aristoteles in A eine besondere Stellung gegenüber den Ideen einnimmt, während er in M dieselbe vollständig geändert habe. Wenn übrigens Michelis mit seiner Behauptung (a. a. O. p. 36) Recht behält, dadurch, dass er am Schlusse der ganzen Abhandlung bemerkt, schon Plato habe gegen die Ideen sich gewendet und dieselben bekämpft, was in einer bestimmten Form immerhin richtig sein mag, so zwar, dass auch der Parmenides, wenn auch nicht im Sinne einer directen Polemik gegen die Ideen, sich so verhält, dann könnte man annehmen, Aristoteles wollte in A sich so ausdrücken, dass er auf der Seite gemässigter Platoniker steht, während er in M sich denselben wieder schroffer gegenüber stellt, umsomehr, als sich im Laufe einer Schrift, auf deren Abfassung eine lange Zeit verwendet worden, die Anschauungen des Aristoteles immerhin bedeutend ändern mochten. Und da kann man dann noch den Schluss ziehen, dass Aristoteles in seiner Polemik eigentlich nicht

den Plato, sondern andere Leute bekämpft und dem Plato dadurch nützt, dass er MN noch hinzufügt.

Jedenfalls kann man aus dem bisherigen Ergebniss dieser unserer Untersuchung erkennen, dass man immerhin auf den Gedanken kommen konnte, dass gewisse Abschnitte der Metaphysik nicht zum eigentlichen Corpus zu gehören scheinen, und dass insofern das Werk Manchen als eine Compilation des eigentlich von Aristoteles direct herrührenden Theiles und jener weniger passenden Abhandlungen erschien.

Unter diese gehören Forscher, wie Michelis a. a. O. p. 6 f. Derselbe ist sich aber nicht klar, was er aus dem ganzen Werke machen soll. Denn nachdem wir oben gehört, dass Michelis die Bücher M und N als eine Compilation der Diaskeuasten auf Grund Aristotelischer Fragmente betrachte, ist er (p. 6 f.) zwischen zweierlei Meinungen im Zweifel, ob man nämlich anzunehmen habe, dass der ursprünglich von Aristoteles direct herrührende Theil eine prima opera sei oder eine retractio, d. h. dass man zweifeln könne, ob Aristoteles diesen Haupttheil der Metaphysik sogleich so, wie er ist, verfasst und herausgegeben, oder ob er erst später diesen Theil edirt hat. Michelis verweist hierbei allerdings auf seine in derselben Schrift angestellte Untersuchung bezüglich M und N; aber, wie gesagt, diese Untersuchung befriedigt erstlich nicht, und sie besagt zweitens etwas ganz anderes, als das Resultat ist, zu welchem Aristoteles bezüglich der Metaphysik überhaupt gelangt. Und Titze (a. a. O. p. 95), wie selbst manche neuesten Forscher, z. B. die italienischen Gelehrten, betont die doppelte Ausführung der Metaphysik von Seiten des Aristoteles. Buch B sei die genauere Ausführung des 1. Theiles von K, wie Γ die des 2. Theiles. Und weil sich Aristoteles in B Anfang auf A bezieht, wenn er sagt: Es besteht eine Aporie, über welche wir in den πεφροιμιασμένοις διηπορήσαμεν u. s. f.; so habe Aristoteles AKΛ als ersten Entwurf und dazu die übrigen Bücher gearbeitet; in der Zwischenzeit sei er mit Physik beschäftigt gewesen, und dann habe er die Metaphysik neuerdings in Angriff genommen, weil er sah, dass das Publikum den ersten Entwurf nicht verstehe. Wenn man auf solche Combinationen sich stützt, dann gelangt man, an-

statt zum Ziele, vom Hundertsten ins Tausendste und wird vor lauter Conjecturen und Bedenken von dem Richtigen allzu weit entfernt. Es wird daher schwerlich etwas Absurderes geben als die Behauptung Titze's (a. a. O. p. 82—84), wo ausgeführt wird, dass auf A wegen des Schlusses dieses Buches und wegen des Anfangs von K gleich das Letztere gefolgt sei, und dass dann als 3. Buch Λ anzunehmen wäre, so dass mit diesen 3 Büchern AKΛ derselbe Gegenstand behandelt worden sei, wie durch die 3 Bücher über die Philosophie. Was in K von Physik steckt, sei so aufzufassen, dass man hier anzunehmen hätte, dass Aristoteles sich vorläufig mehr mit Physik befasst habe, während von ihm die Metaphysik erst später in Behandlung genommen worden sei. Die 3 Bücher Philosophie sind aber, wie insbesondere das dritte, von Anderen, wie z. B. von Cicero, was Titze früher gezeigt hatte, erwähnt, so dass das dritte dieser Bücher mit Λ stimme. Darnach wäre es nicht zum Wundern, wenn Titze zum Resultate käme, dass die Darstellung der Ideenlehre in A die einzig giltige und desshalb M zu verwerfen sei. Denn wenn man seine Hypothese von dem ursprünglichen Bestande der Bücher AKΛ mit seiner Aeusserung vergleicht, wonach die Behandlung der Ideenlehre in A vortrefflich sei (a. a. O. p. 80), dann müsste jene andere in M von Titze abgelehnt werden, weil man etwas sonst Gleiches nur auf Kosten seines Nebenbuhlers in solchem Grade hervorhebt.

Um aber die Irrgänge, auf welchem unsere Gelehrten gewandelt, etwas genauer zu beleuchten, lasse ich wieder Michelis (a. a. O. p. 7 f.) zu Worte kommen. Derselbe behauptet, dass M 6, 21—9, 28 Manches enthalte, was nicht zur richtigen Disposition des Ganzen gehört. Dazu komme, dass, nachdem schon die vorausgegangene (2.) Abtheilung des Buches M von den Ideen gehandelt hat, im 3. Theile Vieles gesagt werde, was, wenn man die Sache genauer überlegt, ganz dasselbe behandle, wie die vorhergehende (2.) Abtheilung, so dass Aristoteles zwar keiner der auseinandergesetzten Meinungen gänzlich seinen Beifall giebt, jedoch die Hauptrolle dem Platon zutheilt. Michelis ist aber auch nicht dagegen, diesen Theil als eine Zuthat zu dem Voraufgehenden anzusehen, welche von dem Autor der vorausgegangenen Abhand-

lung hinzugefügt wurde. Ganz sicher sei es aber, dass von 8, 29 angefangen, ein neues Fragment beginne, welches allerdings von *M* gänzlich verschieden sei. Es ist nun jedenfalls auch zu viel behauptet, wenn Michelis meint, dass die Worte 1086a 20 (so muss man nämlich bei Michelis corrigiren statt b 20): περὶ τῶν δὲ πρώτων ἀρχῶν κτλ. nicht hierher gehören. Doch gesteht Michelis gleich nachher selbst zu, dass durch Syrian's Bemerkung, dass einige Codds. von der gleichfalls durch Michelis als unrichtig von den Diaskeuasten hinzugefügt erklärten Stelle 1086 b 10 (ὃ δὲ καὶ τοῖς λέγ. . . . λέγωμεν νῦν) angefangen (Cap. 9, 28) das Buch N beginnen lassen, ein ganz vernünftiger Grund nicht nur für diese letztere, sondern auch für die erstangeführte Stelle in dem ganzen Opus gegeben sei. Und wenn nun endlich auch Michelis (p. 8f.) zum Schlusse gelangen muss, dass M und N zusammenhangen, so ist das doch noch ein viel zu geringfügiger Grund, als dass dadurch seine von ihm ursprünglich aufgestellte Combinationsidee erschüttert werden könnte, welche aber doch das Gute hat, dass durch sie die Echtheit von M und N herausgestellt wird, ja nicht allein von diesen Büchern, sondern auch von K. Michelis (a. a. O. p. 9f.), sowie Brummerstädt (über Inhalt und Zusammenhang der metaphysischen Bücher des Aristoteles, Rostock 1840) sind der Ansicht, dass Buch K echt ist; Aristoteles habe öfter den nämlichen Gegenstand behandelt, so in Buch B und in K. Michelis meint das so, dass Aristoteles erst nach wiederholten Versuchen diesen Theil der Philosophie für würdig gehalten habe, in die erste Philosophie eingefügt zu werden. Michelis (p. 10) nimmt ferner 1042a 20ff. zum Behelfe dafür, dass die Bücher MN nicht nach der Metaphysik abgefasst seien. Nichtsdestoweniger behauptet er S. 10f., erstlich dass die eben erwähnte Stelle nicht auf MN sich beziehe, ohne in dem Beweise dafür glücklich zu sein, sowie dass Aristoteles verschiedene Versuche und Anläufe dazu gemacht habe, um metaphysisch zu denken und Metaphysik zu treiben. Dieselben seien ihm aber nicht sogleich gelungen, indem er immer noch ins physische Fahrwasser hinein kam. Darauf weise 1076a 5 und 995a 15. Die Physik des Aristoteles sei keine Physik im heutigen Sinne, sondern eine Wissenschaft, welche nach der einen Seite

hin auf der Naturkunde, nach der anderen auf dem gründet, was wir gleichfalls Metaphysik nennen. Ganz vernünftig, wie diese Anschauung, ist es auch, wenn Michelis (p. 12) der Meinung Ausdruck giebt, dass MN nichts Anderes als das sei, was Aristoteles in der Form von exoterischen Reden über die Zahlen und Ideen gesagt habe, und dass er dies dann einfach an die übrigen Bücher der Metaphysik angeschlossen, woher auch der Eindruck, dass der Anschluss an das Vorhergehende nicht so ganz richtig sei. Wir dürfen aber nie vergessen, dass die Methode unserer Untersuchung auf dem Wege ist, das Werk des Aristoteles selbst heranzuziehen, sowie seine Tendenzen und inhaltliche Bedeutung zu würdigen. Und ich finde hier, dass die Abweisung der Platoniker und Pythagoreer in hohem Grade von Aristoteles verlangt werden musste. Ich will diese Behauptung einigermaassen belegen.

Es ist bekannt, dass, nach Auffindung der Symbolik für die Unendlichkeit der Dinge, darangegangen werden musste, die richtige Analogie zu wählen, d. h. den richtigen Grund für das Entstehen der Welt und desjenigen, was in ihr existirt. Die 10 Kategorien, welche sicherlich schon vor Aristoteles erfunden waren, abhängig von der Pythagoreischen Dekadenlehre, hatten einen neuen Anhaltspunkt geliefert, die Unendlichkeit des Seins zu katalogisieren. Die Ideenlehre konnte dies nicht leisten, weil ungefähr ebenso viele Ideen, wie Dinge waren. Und Aristoteles bemerkt selbst 88b 3—7, dass nicht viel weniger ἀρχαὶ sind als συμπεράσματα. In der Metaphysik H gelten als ἀρχαὶ die durch gewisse, den Kategorien ähnliche Begriffe, wie Binden, Zählen u. dgl. gefundenen Principien. Die letzteren sind in der That eigentlich fast ebenso zahlreich wie die individuellen Dinge. Deshalb hat Aristoteles seine οὐσίαι als ἄτομα bezeichnet, und deshalb schwankt Aristoteles manchmal zwischen dem Idealismus und Sensualismus; weil er aber die Schwächen jeder Symbolik erfasst hat, so wendet er seine strenge Rede in MN in der Form der Kritik gegen diese Symbolik, was sehr nothwendig war, weil er selbst daran war, Symbolik zu treiben und dies doch nicht thun zu wollen vermeinte. Es ist daher sehr interessant, was Joh. Hermann in seiner Abhandlung: quae Aristoteles de ultimis

cognoscendi principiis docuerit (Inaug.-Dissert. v. J. 1864 S. 14) über die Aristotelischen Principien der Erkenntniss sagt. und dass er (S. 15) erklärt. dass trotz der Unendlichkeit der Principien als individueller Bestimmungen doch wieder eine endliche Zahl von ὅροι angenommen werden müsse. Nur lassen sich nicht die Verschiedenheiten in der Bestimmung der Dinge aus den Verschiedenheiten irgend eines bloss Begrifflichen. wie der Idee oder der Zahlen. abnehmen. sondern die kategorielle Uebersicht muss im Interesse der Wissenschaft auf mehr unmittelbarem Wege erfolgen. Darin liegt. wie ja jedermann weiss. die historische Bedeutung des Aristoteles. Dieser Philosoph war der erste, welcher auf die dringende Nothwendigkeit der Naturwissenschaft hinwies, dessen Freude an dieser. wie sie sich in seinen zoologischen Schriften bekundet, gar nicht zu erklären wäre. wenn er nicht schon das naturwissenschaftliche Princip mindestens geahnt hätte. Und, wie es heutzutage Viele giebt. welchen dieses Princip über alles geht, welche es daher in hohem Grade unangenehm empfinden. wenn man ihnen die Mystik und Symbolik zumuthen wollte. gerade so verhielt es sich mit Aristoteles. welcher noch dazu durch die damaligen Controversen in den Streit förmlich hineingezogen worden zu sein schien. Instructiv bleibt hierin immerhin Teichmüller (a. a. O. I. 267): „Da Isokrates sich so sehr darüber beschwert, dass man ihm Mangel an wissenschaftlicher Bildung vorgeworfen hatte und nun Gelegenheit nimmt. das Studium der Geometrie und Astrologie nur für eine Jugendbeschäftigung zu erklären, und es unleidlich findet. wenn sich ältere Leute noch damit befassen: so dürfen wir uns daran erinnern, dass Xenokrates einem Schüler. der nicht Geometrie und Astronomie verstand. mit den Worten abwies 'bei mir wird nicht Wolle gekrempelt' oder nach Anderen: 'Dir fehlen die Henkel zur Philosophie'. . . . Da Xenokrates viele Schriften über Geometrie und Astronomie verfasste und Isokrates sich gerade über diese Beschäftigung ärgert. so unterstützt diese Beziehung noch die Annahme. dass Xenokrates damals bei Aristoteles geblieben war. Speusipp war an mathematischer Kraft, wie es scheint. geringer: doch schrieb auch er einen dahin gehörigen Dialog." Man wird aus diesem schroffen Aufstellen der Mathe-

matik als einer Hauptgrundmauer des philosophischen Gebäudes gewiss schliessen dürfen, dass auch die Krönung des wissenschaftlichen Prachtbaues, in welchem bei den damaligen Philosophen die Metaphysik untergebracht war, im Wesen einer mathematischen Form theilhaft gewesen. Daher musste bei der bedeutenden Neigung des Aristoteles zum Reellen, Sachlichen, Natürlichen ein Antrieb dazu, sich in ihm entwickeln, die bisher von ihm errungenen Resultate möglichst dadurch zu sichern, dass er sie mittelst eingehender Polemik in MN noch einmal beleuchtete. Teichmüller (a. a. O. 1, 192 f.) bemerkt übrigens, dass das Pythagoreisiren zur Zeit des Aristoteles gang und gäbe war, ein Grund mehr für den schweren Stand, welchen Aristoteles hatte, und der ihn zwang, für die Erhaltung seines Werkes die Waffen der abwehrenden Kritik zu schwingen.

Es ergiebt sich aus unserer bisherigen Darstellung, dass es dem Aristoteles, welcher so ziemlich der erste war, der Philosophie in fortlaufender, wissenschaftlicher Weise zum litterarischen Ausdruck brachte, schwer genug geworden sein mag, den spröden Stoff bei den damals zu Gebote stehenden Hülfsmitteln in eine abgerundete Form zu bringen. Es steckt daher ein gutes Korn Wahrheit in der Behauptung Teichmüller's (a. a. O. 1. S. 223), dass dem Aristoteles die geistvolle Speculation des Plato mangelte, und dass er nur compilirt habe, was schon deshalb in gewissem Grade wahrscheinlich ist, weil Aristoteles' System doch dem Platonischen ziemlich verwandt erscheint, wie wir bereits oben betonten. Teichmüller sagt: „Ich nehme an, Aristoteles habe aus speculativer Schwäche den Plato missverstanden, und ohne die speculative Ineinsschauung, welche Plato fordert, die hier und da aufgerafften Platonischen Begriffe bloss summirt und neben einander gestellt, woraus sich dann von selbst seine eigene Darstellung der Substanzen ergab." Ob sich nun aber dies so ohne Weiteres von selbst machte, möchte ich doch bezweifeln. Denn Aristoteles hatte nach dem von uns bisher bemerkten doch schon aus anderen Philosophen Anregungen gewonnen, welche ihn zu der eben erwähnten wesentlichen Modification des Platonischen Systems hinführten, einer Modification, welche eben nur durch die Genialität

des Stagiriten möglich geworden ist. Teichmüller sagt ferner (a. a. O. I. S. 299) in Bezug auf die Idealzahlen, man erkenne bei dieser angeblich (von Teichmüller unterstrichen) Platonischen Lehre deutlich die Spuren des Aristoteles, der für die höhere, philosophische Speculation nicht genügend begabt war und daher alle Unterschiede vervollständigte und daraus besondere Wesen machte, wie er es mit seinen Speciestypen und seinen Göttern that. Allerdings wird man wahrnehmen, dass diese Ausdrucksweise Teichmüllers nicht deutlich genug ist, da man nicht weiss, ob er annimmt, dass Aristoteles die Ideen des Plato herübergenommen, oder ob er glaubt, dass Aristoteles selbst jene Wesenheiten aufstellt. Aber das können wir sagen, dass Aristoteles über Plato gerade soweit hinaus gelangte, dass er sich durch Polemik in einen Gegensatz zu ihm stellen musste. Wie Teichmüller (1. 210—212) hervorhebt, hat Plato neben der Psychologie und Astronomie auch die Mathematik und Musik gefordert, um dasjenige Ziel zu erreichen, welches einem jeden weisen Manne vorschwebt. Aristoteles war kein mathematisches Genie. Ihm lagen die Naturwissenschaften näher. Bekanntermaassen verhält man sich in der Regel jenen Fertigkeiten gegenüber abstossend, in denen man selbst nicht hinreichend geübt ist. Nachdem Aristoteles in Buch Λ der Astronomie, mit welcher er sehr vertraut erscheint, seinen Tribut gezollt, wird ihm sogleich die Nothwendigkeit eingeleuchtet haben, auch mit der Mathematik abzurechnen. Und da ihm nun unwillkürlich der Gedanke gekommen sein mag, dass die Ausführungen in mathematischer Philosophie, wie sie sich bei den Platonikern finden, zu wenig Stichhaltigkeit besitzen, so machte er sich sogleich an die Arbeit und verwarf in umfassender Weise die Zahlenlehre mit gleichzeitiger Hervorhebung der Thesen, welche ihm selbst bereits fest standen, so dass sich dadurch ein abgerundetes Gesammtbild ergab.

Hierbei muss nach dem Vorgange Teichmüller's (1, 229—246) daran festgehalten werden, dass Plato eine Zahlenlehre besass, und so wird es doch wohl immer einleuchtender, wie die Mathematik in der damaligen Philosophie sich auf eine ganze Reihe von Vorgängern stützte, von den Pythagoreern angefangen bis zu den

Platonikern: und wenn man sich daran gestossen, dass in den Dialogen Plato's nur sehr wenig von der Zahlenlehre gesprochen wird, dann dürfte man den Grund hiefür doch in der Selbstverständlichkeit finden, mit welcher die Zahlen auf diesem Gebiete auftraten. Und nicht gegen das Mathematische in den Platonischen Dialogen, worunter ja die sogen. Platonische Zahl im „Staate", wie vom Himmel gefallen, uns tiefer in die Werkstätte der Platonischen Mathematik blicken lässt, zieht Aristoteles zu Felde, sondern gegen die eben erwähnte, allen damaligem Philosophiren anhaftende und zu Grunde liegende Zahlensymbolik richtet sich des Aristoteles Polemik, welche er nothgedrungen in MN anstellte, sollte seine eigene Lehre durchdringen.

Ich glaube überhaupt, wir haben in den vor MN angesetzten Büchern die Darstellung einer Philosophie, wie sie sich nach Plato allmählich eingebürgert hat: es sind gewiss nicht lauter Originalgedanken des Aristoteles, vielmehr eher eine Compilation, wie schon oben angedeutet. Teichmüller (1, 265) bemerkt: „Wir mögen dem Schwätzer Isokrates es immerhin verzeihen, dass er sich erlaubt, den Aristoteles der Compilation zu beschuldigen" und in der Anmerkung*): „Dass in dieser Zeit das Excerpiren und Compiliren beginnt, ist auch schon von Usener und Rose bemerkt. Diels schreibt in seinem bewunderungswürdigen Werke: Doxographi Graeci p. 103, dass die Praxis des Ausziehens vielleicht schon zur Zeit des Aristoteles nicht unerhört war (ein Auszug des Staates des Plato wird dem Aristoteles und dem Theophrast zugewiesen) und ist später immer häufiger geworden." Ich halte dafür, dass die so zahlreichen πολιτεῖαι des Aristoteles eben nichts anderes als ziemlich kritiklose Excerpte sind. Und das Nämliche gilt für die naturwissenschaftlichen Schriften, in denen auch schon die Spuren von Polemik sich finden, welche in der Regel bei einem findigen Kopfe mit dem bloss mechanischen Abschreiben sich verbindet. Die nämliche Erscheinung zeigt sich daher nach Vollendung der ohnehin auch auf Polemik aufgebauten Metaphysik am Schlusse derselben; denn es war der Höhepunkt des Ganzen erreicht, und des Aristoteles ohnehin zu Widersprüchen geneigtem Sinn entfährt hier einmal — ganz naturgemäss — der Donnerkeil der Fehde,

um nach allen Seiten zu treffen. Darin liegt auch der wahre Grund, weshalb Aristoteles — abgesehen von anderen Dingen — auf einmal das φαμεν des 1. Buches in ein φασι des 13. verwandelt. Denn die Compilation A—Λ lässt uns den Aristoteles doch in hohem Grade mit der Platonischen Lehre in Harmonie erscheinen, bis ihm in MN der Geduldsfaden reisst. Daher ist es auch nichts mit einer Athetese von A. Diejenigen, sagt Titze a. a. O. p. 81, welche annehmen, dass Aristoteles A nicht geschrieben habe, beachten nicht, dass Syrian bemerkt, dass Aristoteles am Schlusse der Metaphysik („in posteriore aliquo Metaphysico libro") auf A Rücksicht nimmt. Und wenn Titze (a. a. O. p. 72) darauf aufmerksam macht, wie Duval K und Λ hinter MN stellen wollte, so ist es auch damit nichts. Denn die Polemik von MN konnte dem compilirten K und dogmatischen Λ nur nachfolgen, nicht vorangehen. Es war der Mangel des Verständnisses für diese allerdings nicht leichte Compilationsarbeit, welche, nur in der Methode, die Ordner der Aristotelischen Werke und Bücher, voran einen Apellikon, veranlasste, gewisse Abtheilungen und Schriften des Aristoteles bruchstückweise unter anderen Namen herauszugeben als der Stagirite dies gethan. Es war auch von diesem, durch Titze p. 25 hervorgehobenen Standpunkte nur ein Glück, wenn die Urhandschriften oder wenigstens sichere Abschriften davon in Alexandria wohlverwahrt hinter Schloss und Riegel lagen. Trotz allen Eigenthümlichkeiten jedoch, welche der Aristotelischen Metaphysik anhaften, dürfen wir gestehen, dass sie in ihrer Einzigartigkeit als Werk an sich nicht bloss sehr beachtenswerth, sondern auch einer gewissen relativen Vollkommenheit theilhaftig erscheint. Und wenn Titze p. 78 den bekannten Brief des Alexander an den Aristoteles, worin ersterer sich beklagt, dass der Stagirite eine Schrift über Metaphysik zu früh veröffentlicht hat, auf die Schrift π. φιλοσοφίας beziehen will, so werden wir dies für richtig halten müssen, weil Alexander sich schwerlich die Mühe genommen hätte, die 14 Bücher der Metaphysik auch nur durchzusehen und dann jenes decidirte Urtheil zu fällen, andererseits ergiebt sich aber aus der Existenz des von Titze angezogenen anderen Werkes als wahrscheinlich, dass Aristoteles nach dem Muster seines, uns in K vor-

liegenden Extracts aus der Physik wohl auch die Schrift π. φιλοσοφίας der Metaphysik wird zu Grunde gelegt haben. Daher hat Titze Unrecht (p. 79), zu behaupten, dass A das erste Buch der Schrift über die Philosophie sei. Das würde schon zu der oben von mir erwähnten Beziehung von A auf M nicht angehen. Und damit fällt auch die durch Titze (p. 79) erwähnte Athetese dieses Buches von seiten Buhle's. Uebrigens weist auch die, insbesondere in den späteren Abschnitten des Complexes MN vorkommende zersplitternde Behandlung auf eine Compilationsarbeit von Seiten des Stagiriten selbst hin und darauf, dass Aristoteles eben eher für einen Schüler des Plato als für einen selbständigen Meister galt. Es mag aber sein, dass neben Plato von Aristoteles noch andere Schulen besucht wurden, in denen zuerst die Grundlage zur Opposition gegen Plato geschaffen worden ist. Vielleicht müssen wir diesem Umstande, dass Aristoteles die Schule mehrerer Lehrer zugleich besuchte, die mannigfachen, uns neuen Gesichtspunkte der Metaphysik verdanken. Es musste aber eine ziemlich radicale Strömung gewesen sein, welcher Aristoteles seinen Ruf verdankte, und welche im Stande war, in Aristotelische Form gekleidet, noch recht spät die Geister zu ergreifen. Es mag nicht ohne Bedeutung sein, wenn wir Buhle hören, welcher (Gesch. d. Philos. 2. Band. Gesch. d. Künste u. Wissenschaften, Göttingen 1800 S. 125) über die Thatsache, dass beim Wiederaufleben der Wissenschaften im Abendlande Aristoteles ein bedeutendes Ansehen genoss, sich folgermaassen äussert: „Auch hatte Aristoteles der vornehmsten Lehre der Platonischen Philosophie, worauf das ganze System derselben in seiner Eigenthümlichkeit sich stützte, der sogenannten Ideenlehre, in der That sehr triftige Gründe entgegengesetzt, die weder die älteren noch die neueren Platoniker abzulehnen und zu widerlegen wussten, und die daher auch im Urtheile der damaligen italienischen Gelehrten dem Aristotelischen System einen Vorzug vor dem Platonischen verschafften.“ Das hindert aber nicht, anzunehmen, dass der Aristotelische Sensualismus schon lange Zeit vorbereitet war und nur auf den geeigneten Mann gewartet hatte. Diese reale Natürlichkeit in der Elementen der Aristotelischen Philosophie brachte selbst die

Späteren dahin, alles möglichst zu verkörpern und zu versinnlichen. Eine Logik z. B. war nur dann möglich, wenn sie etwas schuf. In diesem Lichte erscheint die Bemerkung des Severinus Boethius de consolat. philosophiae, dass ihm ein Weib erschienen sei, dessen Kleider aus sehr dünnen Fäden gewesen. Am äussersten Rande wären die Buchstaben Π und Θ eingewoben gewesen. Damit, sagt Titze p. 15, dem ich diese Stelle entnehme, sei die Logik, Ethik und Metaphysik gemeint, wobei Titze unter Π eine ποιητικὴ φιλοσοφίας, d. h. die Logik, versteht. Wir wissen ja ohnehin, wie sehr das Anschauliche, Sinnliche in dem Volke einen guten Boden findet. Aristoteles ist der Mann des Volkes, der sich eben deshalb auch gewöhnlich auf den sogenannten gesunden Menschenverstand stützt. Seine Kategorien sind keine blossen Begriffe, sondern Sacheintheilungen. Seine Logik geht immer auf das Dingliche, wie sich unter Anderem aus seiner Auffassung der Theile und der Bedeutung der Definition ergiebt.

Eine Schwierigkeit musste für Aristoteles in der richtigen Länge der Bücher liegen. Brummerstädt S. 55f. geht von dem Grundsatze aus, dass Aristoteles durchgehends für jedes Buch aller seiner Werke einen relativen Abschluss erzielt habe, und das stimmt mit der Anschauung von Birt, welcher in seinem Werke über das antike Buchwesen wiederholt hervorhebt, dass die Länge der Bücher eines Schriftstellers eine relativ begrenzte war. Wenn also auch Aristoteles im Stande war, ein abgerundetes Werk und wohlgetroffenes Gemälde seiner, sowie jener philosophischen Anschauungen zu bieten, welche sich dazu fähig erwiesen, Materialien zu dem stolzen Bau zu sammeln, so lag in dem eben erwähnten äusseren Umstand ein bedeutendes Hinderniss, das Ganze so herauszugestalten, wie es im Interesse eines verständigen und Verständniss fordernden Leserkreises unserer heutigen Zeit gelegen gewesen wäre. Daher erscheinen Urtheile wie das Weisse's bei Brummerstädt S. 33, dass die Metaphysik von Aristoteles nicht bearbeitet worden sei, dass er also keine πρώτη φιλοσοφία geschrieben habe, nur daraus hervorgegangen, dass man nicht den antiken Maassstab anzulegen vermochte. Denn wenn wir genau sein wollen, dann finden wir innerhalb der einzelnen

Bücher keine Schwierigkeit, nur die Reihenfolge derselben erscheint weniger annehmbar, muss aber, wie wir gesehen, entschuldigt werden. Wenn also z. B. Titze p. 71 sagt, dass er geneigt sei, das Buch α der Metaphysik vor Physik A zu stellen, also dass α die Reihe der physischen Bücher beginne, während die Physik doch nicht schon gleich Anfangs den metaphysischen Charakter haben darf, der ihr durch α aufgeprägt würde, und wenn ebenderselbe Buch Δ zur Logik rechnet, so zwar dass dieses Buch etwa hinter die Prädicamenta und hinter die Bücher π. ἑρμηνείας zu setzen wäre, so dürfen wir, bei der Erwägung, dass letztere Annahme schon desshalb nicht zutreffend ist, weil etwas Metaphysisches in die Logik hinein schon gar nicht passt, uns nur erinnern, dass nicht wir es sind, welche ein Buch zu schreiben, wohl aber dass wir ein bereits Geschriebenes, welches noch dazu unter den ungünstigsten Verhältnissen geschrieben worden, vom richtigen Standpunkt aus zu begreifen und zu erfassen haben. Es muss aber für keineswegs wunderbar gehalten werden, wenn Titze, der sich gegen die Athetese von A durch Buhle erklärt, glaubt, dass, abgesehen von diesem 1. Buche, die Metaphysik unter die von Diogenes erwähnten ἄτακτα zu nehmen sei.

Daher sind es gewiss nur Lichtpunkte, wenn sich hier und da ein Gelehrter findet, der es unternimmt, das Aristotelische Werk vor den Angriffen der Gegner zu schützen. So hat gegen Buhle sich Fülleborn (Beiträge z. Gesch. d. Philos. 5. Heft p. 204 ff.) erhoben, indem er die Echtheit der überhaupt von Buhle angefochtenen Bücher zu vertheidigen und ihren Zusammenhang mit den übrigen nachzuweisen gesucht.

Jedenfalls haben Ansichten, wie H. Ritter (Gesch. d. Philos. 3, 58 f.), dass die Metaphysik der Logik zuzuweisen sei, und dass erstere nicht als ein eigener, selbständiger Theil der Aristotelischen Philosophie anerkannt werden dürfe, nichts für sich, wie auch Brummerstädt a. a. O. S. 33 Anmerkung 73 dargethan. Man hat auch gemeint, dass Buch Λ den Höhepunkt der Metaphysik bezeichne. Darüber eine Bemerkung! — Ich stimme mit Patritius in gewisser Beziehung überein, wenn er (Discuss. peripat. lib. VII p. 67 b ff.) sagt, dass Gott selbst als bestimmtes Seiendes erscheint,

als eine Art, genus, der seienden Dinge (entium); Gott sei also nicht das Seiende überhaupt, das ens qua ens, d. h. das gemeinsame Prädicament aller Dinge, welches in allen Kategorien enthalten ist; die Betrachtung dieses Seienden als solchen nun meint Patritius mit mir, gehört nicht in die Wissenschaft vom letzten Grunde der Dinge (als besonderer Theil), sondern müsse für sich angestellt werden, d. h. das 12. Buch Λ ist nur ein Theil der Metaphysik, aber nicht deren Höhepunkt. Letzterer ist in ZHΘ gelegen, wozu MN die willkommene Klarstellung bereit liegender Einwendungen. also auch Erläuterung ist. Λ ist nur dazu da, um zu zeigen, welchen Einfluss das oberste Wesen auf die Gestaltung der anderen Wesen nimmt, beziehungsweise nicht nimmt. Die Wesenslehre ist aber dem Aristoteles die Hauptsache, wobei nicht gesagt erscheint, dass die in MN behandelten Zahlengötter des Plato und Pythagoras für diese Urheber derselben als durch die Gottheit beeinflusst erscheinen in einer Weise, die von Aristoteles eben bekämpft wird, so dass eine andere Beeinflussungsart an ihre Stelle gesetzt sich zeigt.

Diese Darstellung erscheint uns wichtig für die Beurtheilung der bereits oben erwähnten Behauptungen Buhle's und Titze's. Die beiden stimmen nämlich in der Ansicht überein, dass in den metaphysischen Büchern die für verloren gehaltene Schrift περὶ φιλοσοφίας enthalten sei. Im Uebrigen weicht Letzterer durchaus von Ersterem ab. Titze's Meinung ist folgende: Aristoteles hat zuerst 3 Bücher über die Philosophie im engeren Sinne des Wortes, die πρώτη φιλοσοφία, geschrieben, eben die, über deren Herausgabe nach Gellius' und Plutarch's Erzählung Alexander sich in einem Briefe an Aristoteles beschwert haben soll. Diese 3 Bücher sind AKΛ. Wenn wir gleich diese Behauptung Titze's untersuchen, so muss sie uns als nicht haltbar erscheinen. weil man nicht weiss, was die lange Einleitung in A und die Erwähnung der Axiome hinter den Aporien in K zu bedeuten haben soll, abgesehen von Λ, das völlig in der Luft schwebt. Titze fährt fort, Aristoteles habe später K weiter ausgeführt in BΓE (welches letztere Buch aber nur bis Cap. 3 hieher gehöre und mit Z zu verbinden sei) und in HΘI; das ganze Buch Δ dagegen gehöre zu den logischen

Schriften; M und N bilden nach Titze eine Fortsetzung der Metaphysik. K ist dann durch weitere Ausführung seines Inhalts — nach Titze — in den übrigen Büchern überflüssig geworden. Titze stimmt also mit Patritius überein, dass ABIKΛ zur eigentlichen Metaphysik gehören; dagegen hält er mit Buhle auch ΓE (theilweise) und ZHΘ für Schriften metaphysischen Inhalts. Alle drei sind aber der Ansicht, dass α und Δ von der Metaphysik zu trennen wären. Diese Darlegung giebt Brummerstädt (a. a. O. S. 32f.) und fährt fort (S. 33[71]). Titze habe darin Recht, wenn er in Buch K die Gegenstände angedeutet findet, welche in den voraufgehenden Büchern behandelt waren; nur irre er, wenn er jene für eine spätere Ausführung des Inhalts von K hält. Dieses sei vielmehr eine Recapitulation, wie das ganz in der Weise des Aristoteles liege: „Eine solche Zusammenstellung der Hauptpunkte aus der voraufgehenden Untersuchung war um so nothwendiger, als in dem folgenden Buche Λ das Resultat der ganzen Untersuchung gegeben werden sollte. Zu vgl. Brandis' a. a. O. Anmerkung 50“ (womit wohl die bekannte Abhandlung in den Verhandlungen der Berl. Akad. gemeint ist). Gegen diese Auffassungen nun, als wäre Λ der Höhepunkt und das Resultat der ganzen Metaphysik muss man Bedenken haben. Denn ich kann auch mit Brummerstädt trotz seiner entschieden conservativen Richtung mich nicht einverstanden erklären. Buch Λ ist keineswegs das Ergebniss, sondern nur ein untergeordneter Theil. Wir haben das oben schon bewiesen. Bezüglich der Recension AKΛ, welche wiederholt erwähnt wird, bemerke ich noch folgendes. Nach Bonitz (Aristoteles' Metaphysik 2,35) sagt Krische (Forschungen p. 271), dass Phädrus, ein Epikuräer, aus dessen Buch über die Götter, und nicht aus den Schriften der alten Philosophen selbst, Cicero seine Erzählung in der Schrift de nat. deor. I. 13 schöpfte, sich einer Ausgabe der Metaphysik des Aristoteles bedient hat, welche von einem Alexandriner, vielleicht von Hermippos verfasst, oder besser angeordnet worden, worin die erste Philosophie in den 3 Büchern AKΛ enthalten gewesen sei. Dagegen meint Bonitz, dass sich diese Ansicht auf zu viele Conjecturen stütze; und wenn auch ein solches Buch bei den Alten existirte, enthaltend AKΛ, so könne man

doch nicht viel darauf geben, weil diese Anordnung wo möglich eine noch schlechtere sei als die hergebrachte. Soweit Bonitz. Abgesehen nun von dem zuletzt von Bonitz vorgebrachten Argumente muss ich, selbstverständlich unter Einverständniss mit Bonitz, insoweit er eine Metaphysik AKΛ nicht anerkennen will, den Umstand als einen wichtigen hervorheben, wonach K in allen diesen Recensionen oder Angaben als ein integrirender Theil genannt wird. Auf gleichem Niveau, wie Brummerstädt, befindet sich Patritius, welcher — nach der Angabe des Ersteren Buch α, als zur Physik gehörig, ausgeschlossen, die Bücher 1, 2, 10, 11, 12, 13 der Theologie zugewiesen und die übrigen vor jenen Schlussbüchern befindlichen als das Sein als solches behandelnd hingestellt hat. Denn im eigentlichen Sinne Theologie ist in Buch Λ auch nicht gelehrt, sondern eine philosophische Astronomie. Doch hat Patritius die gute Eigenschaft, dass er wenigstens nichts von einem Resultate der Metaphysik verlautbaren lässt. Wir haben oben gesagt, dass diejenigen Unrecht thun, von welchen Buch A für unecht erklärt wird. Der Grund jedoch, aus welchem Buhle für die Unechtheit eintritt, besteht nach Titze (a. a. O.) darin, dass der Stil leichtfertig ist, ferner weil öfter auf die Physik Rücksicht genommen wird aliaque temere ab ipso in hunc librum effusa. Titze sagt nun gegenüber Buhle, dass gerade die prolusio, quae operis initio mire convenit, und die historische Einleitung des Aristoteles ganz würdig ist, so dass sie schwerlich ein Anderer als Aristoteles so compendiös und in so digesta ac perpensa ratione hätte ausführen können. Ich füge dem noch bei, dass die Weitschweifigkeit in dem Buche A ganz geeignet ist, einem längeren Werke als Einleitung zu dienen. Abgesehen davon führt uns dieses Buch in medias res: denn wenn Biese Aristoteles Philosophie I, 320 die Metaphysik als die Wissenschaft der inhaltsvollen Prinzipien bezeichnet und dadurch zugleich ihr Verhältniss zur Aristotelischen Logik bestimmt, so dass damit übereinstimmt, was Trendelenburg in seiner Schrift: Elementa logices Aristotelicae (p. 73f.) über den Charakter der Aristotelischen Logik sagt, so ergiebt sich, dass Brummerstädt (a. a. O. S. 34 Anmerkung 73) Recht behält, wenn er dies als einen glücklichen Gedanken hervorhebt. Es gilt

auch hier, was Buhle bezüglich der Gesichtspunkte bemerkt, welche dazu aufgestellt werden, um die Werke des Aristoteles richtig anzuordnen, und Titze a. a. O. p. 18 stimmt ihm darin zu: Erstlich habe man darauf zu sehen, welches die Ansicht des Autors selbst ist, wonach er eine gewisse Verwendung derselben in seinem Werke voraussetzt, hernach auf die Urtheile, durch welche er diese seine Ordnung zu beweisen pflegt, endlich auf den habitus und das Colorit, welche die Gegenstände der einzelnen Disciplinen bei Aristoteles zeigen. Man wird dies nicht bloss für die Eintheilung der Werke des Aristoteles, für die Zeitbestimmung u. dgl., sondern gerade für die Beurtheilung des uns vorliegenden metaphysischen Opus in jeder Beziehung zu beherzigen haben. Nehmen wir dazu, was Rose (de ord. 122) bemerkt, dass in der Eudemischen Ethik 1, 6. 2, 6. 10 von Eudemus s e i n e, des Eudemus, Analytik angeführt wird. Wenn es richtig ist, und daran wird man nicht zweifeln dürfen, dass die Eudemische Ethik eine Umarbeitung der Nikomachischen ist (vgl. meinen Aufs. im Jahrb. f. Philos. u. speculat. Theologie v. J. 1895), dann könnte man zum Ergebniss kommen, dass seit Plato, insbesondere aber seit Aristoteles die Philosophen über die in den Schulen feststehenden Gegenstände: Logik, Ethik, Metaphysik, Physik ihre Gedanken zu Papier brachten, dass also jeder ordentliche Philosoph nach den damaligen Schulregeln genöthigt war, über diese Gegenstände zu schreiben und seine Meinungen zu äussern. So hat Eudemus, so Theophrast dies gethan, offenbar nach dem Vorgange des Aristoteles, der diese Eintheilung der Wissenschaften dogmatisch überkommen und zugleich fest umschrieben hat. Also hat auch Aristoteles in der Metaphysik nur seine eigene Anschauung, wie sie uns gleichfalls in seinen übrigen Werken entgegentritt, in dogmatischer Weise festgestellt, was ich schon im Philologus (im J. 1896) behauptet habe. Der Inhalt der einzelnen Bücher ist demnach mehr ein dogmatischer, und nur wo es Angelpunkte gab, in denen des Aristoteles Meinung sich mit jener seiner Gegner kreuzte, nur da wurde von ihm polemisirt. Von diesem Gesichtswinkel aus ist z. B. Buch Δ zu betrachten, das einzige, welches seiner Kapitel Abgerissenheit wegen von den meisten als der Stein des Anstosses

betrachtet wurde. Denn ich wüsste wahrlich nicht, was sonst in der Metaphysik nicht nach dem Plane des Aristoteles abgefasst sein könnte, zumal wenn wir erwägen, was ich bereits über M und N gesagt habe. Was jedoch Buch Δ an sich betrifft, so mögen jene Definitionen der einzelnen Begriffe von ἀρχή, φύσις, Einheit, Vielheit, Sein u. dgl. nichts Anderes bezweckt haben, als die Anschauungen des Aristoteles über Dinge zu äussern, welche in der Metaphysik zur Sprache kommen müssen, weil sie Grund- und Ecksteine dieser Wissenschaft sind. Und weil hierüber jeder Philosoph anders denkt, so musste auch Aristoteles dabei zu Worte kommen. Wir wissen auch, wie in hohem Grade Aristotelisch das ist, was in Buch Δ gesagt wird, wir wissen, wie Aristoteles selbst im Verlaufe des Werkes sich so vielfach auf jene πολλαχῶς εἰρημένα bezieht, kurz — es ist nicht bloss echtes Aristotelisches Gut, das hier vorliegt, sondern auch die genaue, subjective Präcisirung des Standpunktes, welchen Aristoteles gegenüber solchen Fragen einnimmt, die unweigerlich jedem damaligen Philosophen zur Beantwortung gestellt waren.

Mag daher Buhle auch noch so sehr im Uebrigen Fehler begangen haben, in dem Punkte hat er nicht so ganz Unrecht, ΔΕ—ΘΚΛ als die eigentliche Metaphysik enthaltend darzustellen. Buhle nimmt an (üb. die Echtheit d. Metaph. in Bibliothek d. alt. Litterat. u. Kunst, Stück 4 u. in Ersch. u. Grub. Enc. d. Wiss. u. K. Theil 5 S. 284), dass die Bücher ΑΒΓΕΛΜΝ, wenn sie, was freilich von einigen Büchern auch noch zweifelhaft, auch Aristotelischen Ursprungs, doch gewiss nicht in den Zusammenhang der Metaphysik gehören, vielmehr einzelne, nur zufällig in diese Verbindung geratene, logische Schriften des Aristoteles seien (so Brummerstädt S. 32), von den übrigen Büchern dagegen, also von ΔΕ—ΘΚΛ (wobei für letzteres Buch wohl die Einleitung weggelassen sein dürfte), meint er, dass sie die eigentliche Metaphysik enthielten und nichts Anderes seien als die Bücher π. φιλοσοφίας, welche in dem Katalog bei Diog. von Laerte angeführt werden. Bezüglich des Buches E haben wir bereits oben für Titze eine ähnliche Zertheilung, wie hier, gefunden. Von Patritius weicht Buhle beträchtlich ab; nur K und Λ scheinen, nach Brummerstädt, den

beiden genannten Gelehrten übereinstimmend dem Inhalte nach zur eigentlichen Metaphysik zu gehören. Also auch hier die Erklärung der Echtheit von K. Wir haben oben gesehen, dass Titze an die Stelle von K die Bücher BΓE setzt. Bei so gearteten Differenzen erklärt es sich von selbst, wenn man nicht recht weiss, woran man ist. Dann aber muss doch wieder hervorgehoben werden, dass K bei seinem Doppelinhalte einer eingehenderen Prüfung bedurft hätte. Das Ergebniss derselben konnte nicht zweifelhaft sein, wenn man erwog, dass die physikalischen Thesen der zweiten Hälfte eben genau jenen Abriss bieten, welcher zum Zwecke des Verständnisses der noch folgenden Bücher nothwendig erscheint. Immer aber muss im Auge behalten werden, dass Aristoteles in etwas anderem Sinne über Metaphysik schrieb als wir Modernen das thun. Es ist, als ob Aristoteles die Grundsätze sammeln wollte, welche er bis dahin in seinen Werken sich zum Fundamente der Behandlung gemacht hatte. Daher finden wir so viele Beziehungen auf jene. Daher hat er in BΓ die Aporien, in Δ die Definitionen der metaphysischen Begriffe, in E die Erörterung des Begriffes der Wissenschaft, in Z die Zergliederung der Definition der Wesenheit, in I die Unterscheidung zwischen Einheit und Vielheit, in KΛ die Darlegung seiner Meinung über den Vorgang der Bewegung und über die derselben gegenüber stehende Ruhe geliefert, wornach MN als hinreichend genaue Identification seiner Ansichten im Lichte der Platonischen und ähnlicher philosophischer Systeme sich ergab. Man könnte sich die Frage vorlegen, ob etwa mit dem von Titze, wie wir sahen, erwähnten Grundsatze, Aristoteles habe zuerst etwas Metaphysisches geschrieben, dasselbe aber weiter ausgeführt, so dass das zuerst Verfasste unnöthig geworden, auf auf die Unterscheidung zwischen acroamatischen und exoterischen Schriften hingewiesen werden könnte. Aber hierin hat Bernays (die Dialoge d. Ar. S. 33) dargethan, dass zwischen beiden Gattungen von Schriften nur eine äusserliche Verschiedenheit bestand, während sie rücksichtlich ihres Inhalts identisch waren. Damit gelangen wir auf das auch in neuerer Zeit bebaute Feld der doppelten Recensionen. Covotti (Rivista filologica Band 24 v. J. 1896. S. 326—375) hat unter dem Titel: Ueber die zwei Metaphysiken des Aristoteles den näm-

lichen Gedanken, wie Titze verfolgt, indem dieser AKΛ, Covotti dagegen αIΛ für eine erste Recension erklärt. Nach dem, was wir bisher bewiesen, dürfte es wohl selbstverständlich erscheinen, dass Titze mehr Wahrscheinlichkeit für sich hat. Denn — abgesehen davon, dass Covotti das Buch Δ als ein selbständiges Opus, gleichsam als Anhang zur ersten Metaphysik, betrachtet und K für ganz unecht erklärt, wovon, wie wir sahen, nichts wahr ist, muss der Umstand, dass Buch α bei den Meisten mehr als Einleitung in die Physik gilt und I doch immerhin mehr als ein Buch von formalerem Inhalt angesehen wird, uns dahin führen, die Versuche, eine doppelte Recension anzunehmen, als gescheitert zu betrachten. Es ist auch sehr zweifelhaft, woher Aristoteles die Zeit zu derartigen Experimenten hätte nehmen können. Und was den immerhin möglichen Einwand betrifft, dass die Späteren unsere Metaphysik aus esoterischen und exoterischen Schriften zusammengeschweisst, so ist dieser Auffassung gerade der von Bernays eben erwähnte Umstand entgegen, dass zwischen beiden Arten wohl ein äusserer, aber kein innerlicher Unterschied bestehe, also dass man immerhin ersteren ganz wohl in der so gearteten Metaphysik bemerken müsste. Davon ist aber nichts in dem uns heute vorliegenden Opus zu sehen. Die anderen Ungleichheiten jedoch haben ihren Grund in dem von Titze (a. a. O. p. 7) hervorgehobenen Umstande, dass Aristoteles zwar sein System von Anfang an festhielt, also dass auch Titze auf den Dogmatismus des Aristoteles hinauskommt, dass er jedoch einzelne Theile dieses Systems nach Zeit und Lust bearbeitete, so dass auf solche Art einzelne Abhandlungen zu Stande gekommen sein, wie die in der Ethik befindlichen (über die Gerechtigkeit, Freundschaft, ἡδονή εὐδαιμονία u. dgl.), mithin daraus Aristoteles endlich das ganze Werk construirte. Nach dem, was wir bereits über die Raumverhältnisse antiker Bücher gesagt haben, und was uns auch bei den modernen Schriftstellern in der Regel aufstösst, dass die einzelnen Theile des betreffenden Werkes von ihnen meistens nicht in derselben Reihenfolge abgefasst werden, in welcher sie schliesslich erscheinen, ist die Titze'sche Anschauung auch sehr beachtenswerth, zumal sie uns ganz leicht über all das zu informiren vermag, was sich be-

züglich der bei einem solchen Werke auch ohnedies sehr natürlichen Ungleichmässigkeit in der äusseren Form sagen lässt. Wenn daher Biese (a. a. O. I. S. 368 f.) über die Echtheit der metaphysischen Bücher mit Brandis sich zwar durchaus einverstanden erklärt, dabei aber über ihren inneren Zusammenhang als Ganzes nicht weiter sich erklären will, so hat er Unrecht, zumal er (I. 358) an der Trennung der Logik und Metaphysik festhält, was, wie wir sahen, Andere nicht thun, und obwohl er in der letzteren das Ziel und den Zweck der ganzen Philosophie erkennt, also der πρώτη φιλοσοφία, deren Aufgabe es sei, die Grundursachen zu erkennen, als immanent dem göttlichen Denken, durch welches die natürliche und die geistige Welt erst Wirklichkeit und Wahrheit gewinnt (vgl. Brummerstädt a. a. O. S. 34). Nun haben wir auch schon betont, dass der Heide Aristoteles die Metaphysik von rationalem Standpunkte betrachtet, dieselbe mit der Theologie nach dem Muster aller bisherigen Philosophen in Verbindung bringt, ohne dass diese Gotteswissenschaft ein durchgängiges Bindemittel abgiebt, wenigsten nicht in erster Linie, weil das Bestreben der Alten bis auf Aristoteles in der Regel nicht gerade darauf ausging, Theologie als solche mit der Methode der Rationalistik zu behandeln, während die Philosophie sich allmählich von der Theologie loszulösen begann. Weil aber von Zeit zu Zeit den Aristoteles der Gedanke zu beherrschen anfing, dass die Theologie ein ausschlaggebendes Moment bilde, so hat er die Ungleichmässigkeit so weit getrieben, dass ihm bald Rationalistik, bald Theologie in erste Linie zu stellen nothwendig schien, was auch in den Büchern MN geschah, insofern er darin die Zahlengötter und himmlischen Ideen des Plato seinem theologisch gefärbten Princip für hinderlich erachtete und daher nochmals auf Theologie zu sprechen kam, was dem ganzen Werke auch von diesem Standpunkte einen geziemenden Abschluss verlieh. Insofern sagt Brummerstädt (S. 55) mit vollem Rechte: „Buch M und N sind ausschliesslich auf die Entwicklung aller der Schwierigkeiten gerichtet, welche sich bei der Annahme, dass Ideen oder Zahlen Principien der Dinge seien, nothwendig ergeben müssen; sie sind also nur eine mehr geordnete und genauere Ausführung der Einwürfe, welche im Verlaufe der ganzen Ab-

handlung gegen die Platonische und Pythagoreische Lehre erhoben waren." Damit ist angedeutet, dass M und N nur eine Recapitulation sind, welche im Lichte theologischer, also abschliessender Färbung erscheinen. Und wenn auf solche Weise der echt metaphysische Gehalt des Werkes erwiesen ist, so lässt sich nicht absehen, auf welche Gründe gestützt H. Ritter und Osann, letzterer in seinem Aufsatze über die Schrift de mundo bezüglich des muthmaasslichen Urhebers derselben p. 173f. (in den Beiträgen zur griechischen und römischen Litteraturgeschichte 1, 1835), darauf gekommen sind, in der sogenannten Wissenschaftslehre der Metaphysik nur die Spitze der Logik zu erkennen (vgl. Brummerstädt a. a. O. S. 33). Auch die neueste Publication Watson's (s. unten) sucht zu beweisen (p. 37), dass die Kategorien dem Aristoteles die Grundlage des Systems selbst sind, während sie für Kant ein Mittel seien, zu zeigen, wie die Welt unserer Erfahrung sich in ein System bringen lasse („It cannot therefore be said, that the categories are not referred by Aristotle to a principle. They are referred to the principle of 'substance' as the fundamental presupposition of all other determinations of reality. For Aristotle the problem of philosophy is not, as with Kant, to explain how the world of our experience presents the aspect of an ordered system, but what is implied in its being an ordered system"). Die Fortsetzung der Watson'schen Artikel in „the philosophical review" v. J. 1898 scheint nichts Neues zu bringen. Richtig dagegen ist jedenfalls das, dass sowohl Kant als auch Aristoteles die Kategorien nicht als letzte Gründe angenommen, sondern beide graben tiefer, um die Kategorien, die οὐσία mit eingeschlossen, selbst wieder an die von ihnen vorausgesetzten metaphysischen Theorien anzupassen. Die Ungleichartigkeit der einzelnen Theile unseres Werkes ist keine nur diesem zukommende. Auch für die anderen Schriften des Aristoteles kann man annehmen, dass sie aus verschiedenartigen Bestandtheilen zusammengesetzt sind, wie die Rhetorik, da Aristoteles sie zu verschiedenen Zeiten ausgearbeitet hatte. So hat Diels dies bezüglich des 3. Buches der Rhetorik in den Abhandlungen der Berliner Akademie (v. J. 1887, Stück 4) nachgewiesen.

Nach all dem bisher über Aristoteles bekannt Gewordenen dürfte man (auch die Ergebnisse der neu entdeckten Politeia Athenaion zielten darauf ab) zu dem Schlusse gelangen, dass Aristoteles mehr ein Compilator denn ein Autor in des Wortes vollster Bedeutung war. Wir finden deshalb logische, physikalische, metaphysische Ansichten überall so ziemlich bunt durch einander. Und man wird deshalb auch nicht die Anschauung Bonitzen's (zur Metaphysik 2, p. 5) gut heissen dürfen, wenn er sagt: Weshalb Andronikos nicht einen derjenigen Titel für die Metaphysik annahm, welche von Aristoteles auch gebraucht werden, nämlich σοφία, Philosophie, erste Philosophie, Theologie, ergiebt sich aus dem, was ich später anführe. Diese Darstellung der Sache lässt doch wohl erkennen, dass nach Bonitz die Schrift περὶ φιλοσοφίας einen anderen Inhalt gehabt haben müsste. Bei der Compilirarbeit des Aristoteles wäre das aber schwer zu erweisen, wenn man noch dazu nimmt, dass Aristoteles' esoterische und exoterische Schriften von dem Nämlichen handeln. Vgl. übrigens Bonitz a. a. O. p. 31, 35. Obschon Aristoteles die Bezeichnungen über die Weisheit, Theologie u. dgl. nur nebenher anwendet, so hat man doch später auch sie zur Benennung des Werkes verwendet, in welchem eben dieselben (vgl. Bonitz a. a. O. p. 5 f.) vorkommen. Von Bonitz wird auch Asklepios angezogen, worin eben (Schol. ed. Brandis 519 b 19) erwähnt erscheint, dass zugleich die angeführten Titel gang und gäbe waren.

Man kann sich schwerlich mit der Voraussetzung Bonitz's a. a. O. 2, p. 6 befreunden, wenn er sagt, dass man nicht viel gewinne, wenn man annehme, dass die Metaphysik unter einem anderen Titel bei Diogenes Laert. verborgen liege, ja dass diese Frage von denjenigen, welche sie auf diese Weise beantwortet haben, nicht einmal glücklich beantwortet worden sei. Denn, sagt Bonitz, die Schriften περὶ φιλοσοφίας, über das Gute, über die Idee, über das Entgegengesetzte, welche Petitus, Buhle, Titze u. s. w. als Theile der Metaphysik erkennen wollten, sind nach der Darlegung von Brandis in seiner diatribe gesonderte Schriften, welche mit der Metaphysik nichts zu thun haben. Andere Titel, welche Diogenes anführt, π. ἐπιστημῶν, ὑπὲρ ἐπιστήμης, π. ἀρχῆς, π. εἰδῶν,

π. γενῶν hätten eine so weite Bedeutung, dass man sie nicht mit Petitus oder Buhle auf gewisse Bücher der Metaphysik beziehen könne. Die einzige Schrift π. τῶν ποσαχῶς λεγομ. (Diog. L. V, 23 u. Anon. Menag.) sei mit Δ zusammenzustellen. Aber wenn diese Letztere sich in der Metaphysik findet, warum denn nicht auch andere? Als Antwort auf die Frage, weshalb bei Diogenes der Titel Metaphysik sich nicht vorfindet, giebt Bonitz (a. a. O. 2. 6) an, dass Diogenes wohl nur diejenigen seiner Quellen anwendete, welche früher verfasst waren als Andronikos den Titel Metaphysik erfand oder wenigstens früher als dieser Titel gang und gäbe war. Wie sollte aber Diogenes nichts von denjenigen Theilen wissen, aus denen die Metaphysik zusammengesetzt war? Denn Andronikos' Unternehmen war ja doch sehr bekannt. Man wird jedenfalls daran festzuhalten haben, dass unter den von Diogenes erwähnten Schriften Theile der Metaphysik enthalten sind.

Und nun nehmen wir dazu, was Birt a. a. O. S. 493 über die Grösse der damaligen Bücher sagt: „So gewiss sich die Alexandrinische Bibliothek durch viele Raritäten auszeichnete, und so gewiss Werth auf das Alter der Exemplare gelegt wurde, so sicher stand für jene Könige (die Ptolemäer), bei denen die Initiative war, das Streben nach einer ostentativen Vielheit der Bücher obenan. Das Machtwort desjenigen aber, der diesen königlichen Bücherlagern vorstand, wirkte unmittelbar: seit dieser Zeit sehen sich die Papierfabriken des Deltas geradezu angewiesen, keine Bücherrollen über 200 Seiten herzustellen.“ Nimmt man ferner hinzu, was Birt (a. a. O. S. 9) weiter sagt: „Es muss für die Zeit der Alexandriner“ — vgl. Birt S. 478ff. — „eine Maximalgrenze für den Rollenumfang, es muss ein Raumzwang existirt haben, dem die Autoren schon bei der Conception ihrer Werke selbst und während all ihres Producirens gehorsamten“, was er dann S. 127 und 132f. ausführt, worauf er S. 133f. darthut, dass auf solche Weise die einzelnen Bücher mehr verselbständigt wurden („vor allem mussten sich zu solchem Verselbständigen der Bücher Schriften systematischen lehrhaften Charakters eignen. Die Enge der Rolle konnte dann freilich für gewisse Theile Auslassungen oder eine grössere Knappheit der Fassung hervorrufen, als sach-

gemäss erscheint. Reicht umgekehrt der Stoff nicht, so halfen Excurse“). Dies wird an Beispielen (S. 134—138) gezeigt, worauf Birt fortfährt: „Verräth sich hiernach allerdings schon in der erzählenden Litteratur die Buchtheilung vielfach als ein äusserlicher Zwang, so ist dieser Zwang noch besonders leicht an manchen der lehrhaften Werke wahrzunehmen.“ Dies wird wieder durch Beispiele belegt. Dann wird S. 145 auch hervorgehoben, dass die Wiederholung der Schlusssätze der Bücher in den jeweilig folgenden einen bestimmten Zweck hatte, offenbar den nämlichen, wie die nochmalige Schreibung der letzten Silben aus der vorhergehenden Seite bei unseren Büchern älteren Datums[1]). Vgl. S. 146f. u. 343. Aber schon bei Aristoteles weist Birt nach, dass das grosse Rollensystem, welches dieser noch anwendete, bereits so verwerthet wurde, dass im Gegensatze zu Platon nicht eine fortlaufende Rede, sondern einzelne Situationsabschnitte angewendet wurden. Dies weist Birt (S. 470—477) zwar zunächst für die Dialoge nach, es liegt aber die Anwendung auf die übrigen Werke des Aristoteles sehr nahe und was bei Rose (de ord. p. 89f.) erwähnt wird, dass nämlich die Sitte bestand, das nämliche Werk durch den Titel gross und klein (grosse und kleine Ilias, Metaphysik *α ἔλαττον*) auszuzeichnen (vgl. Birt a. a. O. S. 493f., woselbst auch über die Eintheilung einer und derselben Aristotelischen Schrift in *τμήματα* durch die Alexandriner gesprochen wird), so wird man wohl erschliessen können, woher jenes Diogenianische Verzeichniss stammt, und dass Andronikos seine Metaphysik wohl nur mehr in usum Delphini zusammengestellt habe, wenn er auch gewiss dazu die richtigen Anhaltspunkte gewonnen hatte, sowie heutzutags mit Hilfe staatlicher Unterstützung mehr ausgerichtet wird als allein. Auf diesem Wege mochte Andronikos zur Kenntniss gekommen sein, dass es eine Aristotelische Metaphysik gebe, ein weit grösseres Werk als man bis dahin wusste, und Diogenes wird auf das Ergebniss der Andronicianischen Thätigkeit keine Rücksicht genommen haben, weil er offenbar, wenn auch nur oberflächliche Quellenkunde betreiben wollte, bei welcher sich ihm subjectiv herausge-

[1]) Woraus sich manche Wiederholungen am Anfange eines neuen Buches bei Aristoteles erklären.

stellt haben mag, dass von einer Metaphysik, wie sie in unserem Corpus zusammengestellt ist, nicht die Rede sein könne. Damit würde stimmen, dass trotzdem im 1. Jahrhunderte nach Chr. die Ueberschrift μετὰ τὰ φυσικά gebräuchlich war, wie man daraus ersieht, dass der Peripatetiker Nikolaos, Zeitgenosse des Kaisers Augustus, eine θεωρία τῶν Ἀριστοτέλους μετὰ τὰ φυσικὰ geschrieben hat. Vgl. Aristoteles' und Theophrast's Metaphysik ed. Brandis (p. 323, 18). Einige Jahre später hat Plutarch, Leben des Alexander Capitel 7, die Aristotelischen Bücher mit dem Namen ἡ μετὰ τὰ φυσικὰ πραγματεία als in gewöhnlicher und gewöhnter Weise bezeichnet. Vgl. Bonitz (zur Metaphysik 2 p. 4f.). Vielleicht wirft hierauf auch die Thatsache ein Licht, welche von Jourdain (Forschungen S. 22) erwähnt wird, und wornach in sehr früher Zeit eine Sammlung von Grundsätzen existirte, welche, aus den physischen und metaphysischen Werken des Aristoteles zusammengezogen, eine kurz gefasste Uebersicht seiner ganzen Doctrin gaben, und von welchen Jourdain glaubt, dass sie dem Cassiodorus oder dem Boethius beizulegen ist. (Ueber die Bekanntschaft der Römer mit Aristoteles als einem sehr hervorragenden Weisen, der sogar mit Pittacus zusammengestellt zu werden würdig sei, vgl. Iuvenal. Sat. 2, 6). Zudem mochte dem Compilator Diogenes die Thatsache von der Existenz des, nur den Eingeweihten bekannten grossen Werkes des Aristoteles wohl entgangen sein. Dass aber dieses grosse Werk von Aristoteles wirklich beabsichtigt und ausgeführt wurde, beweist die bekannte Stelle de motu anim. 6, 700 b 7, wo es heisst, dass über das erste Bewegte und Bewegende früher ἐν τοῖς π. τῆς πρώτης φιλοσοφίας gesprochen sei. Und wenn Bonitz (zur Metaphysik 2, 4[1])) meint, dass diese Worte nicht von Aristoteles selbst gesagt, sondern später hinzugefügt seien, sowie dass dieselben nicht auf Metaphysik Λ, sondern auf das letzte Buch der Physik sich beziehen, wie Krische (Forschungen 1, 267 Anmerkung) gezeigt habe, so ändert dies nichts an dem Umstande, dass ein Werk mit dem Titel πρώτη φιλοσοφία genannt wird, und dass dies schwerlich die Physik als solche sein kann, sondern nur die Metaphysik, wie sie uns heute vorliegt.

Dass Aristoteles hierbei überhaupt, wie bereits oben betont,

mit genau festgesetzten Dogmen an seine Arbeit gegangen ist, d. h. dass dieselbe nicht ihm unter den Händen erst im Studium gewachsen ist, sondern dass diese Studien schon vorangegangen sind, bevor Aristoteles geschrieben hat, zeigt Rose (de ord. p. 117 f.), und daher können wir aus mehrfachen Gründen voraussetzen, dass die eigenthümlich dogmatische Form der Metaphysik eben eine beabsichtigte war. Doch steht fest, dass Bonitz zur Metaphysik 2 p. 4 Recht behält, wenn er trotzdem, dass Alexander die Ueberschrift τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ dem Aristoteles selbst zutheilt, behauptet, dass daraus nicht geschlossen werden dürfe, dass dies Aristoteles für sich gethan habe. Vgl. Alexander zu B Anfg. p. 127, 21 (Bonitz). Dasselbe bei Alexander 698, 1 und Ammonius z. d. Kategor. 6 B. Simpl. z. Phys. 56 B.

Wenn wir daher auch nicht den Maassstab an die Metaphysik anlegen dürfen, welcher uns die Entstehung eines grossartigen Gedankenwerkes in den durchgearbeiteten und ins Einzelne auf einander bezogenen Details erblicken lässt, so müssen wir dabei der Manier des Aristoteles überhaupt gedenken, dem es offenbar nur darum zu thun war, an seinem Theile zur Herausgestaltung der metaphysischen Idee beizutragen, wie es alle hervorragenden Geister gethan. Es sind jene Gedanken daher keine himmelstürmerischen Ideen, welche in Thesen dargelegt werden, die unverständlich erscheinen, sondern die strenge an Vorgänger sich anschliessenden, in Selbstentwicklung gewonnenen und darnach festgelegten Anschauungen. Wir dürfen uns daher im Zusammenhalt mit der oben entwickelten Voraussetzung des eigenthümlichen Entstehens des metaphysischen Werkes des Stagiriten und seiner ihm zukommenden Auffassung über Veröffentlichung und Methode mit Paulsen Ethik (1894) 1, 56 einverstanden erklären: „Es ist begreiflich, dass eine theoretische Thätigkeit, die mit weltumspannenden Gedanken alle grossen Probleme der Welt und des Lebens zu lösen hofft, für das persönliche Leben eines Mannes eine andere Bedeutung hat, als die Erforschung der Plautinischen Versmaasse oder die Erfindung neuer Methyle und Phenyle. Es mag die Beschäftigung auch mit solchen Dingen, wenn sie sportsmässig ausgebildet und betrieben wird, ein ähnliches unmittelbares Interesse gewinnen, wie irgend ein anderer Sport.

Schachspiel oder Briefmarkensammeln. Aber schwerlich kann jemand geneigt sein, in solcher Arbeit, wenn er sie auch lebenslänglich treibt, die eigentliche Aufgabe seines Lebens zu sehen. Steht dagegen Welt- und Lebensweisheit durch die Beschäftigung mit der Philosophie in Aussicht, wen ginge dann die Sache nichts an, und für wen wäre sie zu klein?“ Aristoteles könnte in seiner Metaphysik den Eindruck machen als hätte er diese Aufgabe nicht richtig erfasst. Aber Paulsen belehrt uns, weshalb auch für den Stagiriten und für sein Werk der Spruch gilt: Die Philosophie ist nie zu klein, selbst wenn sie nur in einer anscheinend geringfügigen Form uns entgegentritt. Offenbar hatte Aristoteles sich einmal eine umfassende, sagen wir es kurz: encyclopädische Behandlung des Wissens zur Aufgabe gesetzt, und deshalb konnte er nicht in allen Theilen gleichmässig sein. Die Sache, die er verfocht, war ihm nicht zu klein, sonst hätte er sie nicht in Angriff genommen. Und die Metaphysik musste in den Rahmen seiner Encyclopädie hinein. Dass sie nicht nach unseren Begriffen behandelt wurde, haben wir uns selbst zuzuschreiben, insofern wir leider so gern geneigt sind, mit Vorurtheilen auch hier an die Sache zu treten. Aristoteles zeigt aber das Bestreben, seiner Aufgabe gerecht zu werden. Daher der Ernst in der Aufstellung von Principien, welche sich von denjenigen seiner Vorgänger, wenn auch oft nur mehr in Worten, unterscheiden. Daher die relative Selbständigkeit, welche wir hier bewundern, und welche sich nicht bloss darin genug thut, die eigenen Gedanken, soweit sie streng zur Metaphysik gehören, weiter auszubilden, sondern auch Grundsätze aufzustellen, welche offenbar von denjenigen seiner Vorgänger verschieden sind. Dies ist auch, ja vorzugsweise in Buch Δ geschehen, auf welches Aristoteles in seinem Werke nicht nur fortwährend Rücksicht nimmt, sondern das auch zeigt, was Aristoteles für Ansichten bezüglich der Bedeutung jener Schlagworte hat, welche zu seiner Zeit gang und gäbe waren. Es war vor allem eine Einschränkung jener zu weit fliegenden Ansichten, welche bezüglich der obersten Principien von Plato und Anderen auf die Tagesordnung gestellt waren. Wir erkennen dies sogar aus den späteren Peripatetikern. So wäre, theilweise auch zum Problem

der Materie, zu sagen, dass von Alexander v. Aphrod. der Allmacht Gottes noch engere Grenzen gezogen wurden als von den Stoikern. Denn hatte schon Carneades den Ausspruch gethan, ne Apollinem quidem futura posse dicere, nisi ea, quorum causas natura ita contineret, ut ea fieri necesse esset (auch Plinius sagt schon, Gott könne nicht machen, dass 2mal 10 nicht 20 sei), so versteigt sich Alexander v. Aphrod. zu der naturalistischen Wendung, dass die Götter nur dasjenige vorauszusehen vermögen, was aus dem Naturlaufe mit Nothwendigkeit folgt, dass hingegen dasjenige, was seiner Natur nach unmöglich erscheint, auch Göttern zu vollbringen versagt ist. So Ludwig Stein im Archiv f. Gesch. d. Philos. (Berlin 1898 S. 312).

Wenn es wahr ist, was Stahr (Aristotelia I 665 und II 43f.) gegen Buhle darthut, dass Aristoteles schon zeit seines ersten Aufenthaltes in Athen Schriften verfasst und veröffentlicht hat — und man kann demselben Stahr wohl Recht geben —, so wird man sich auch mit S. 43[1]) einverstanden erklären müssen, wo er sagt: „Die Annahme, dass Aristoteles in einem so langen und so thätigen schriftstellerischen Leben vieles Einzelne herausgegeben habe, was er in späteren Jahren in den vollständigen und umfassenden Hauptwerken der betreffenden Disciplinen vereinte, giebt einen Umstand ab, der bei der Erklärung der vorhandenen Aristotelischen Schriftenverzeichnisse“ — und natürlich auch bei der Beurtheilung des Standes der metaphysischen Frage — „wohl beachtet zu werden verdient.“ Wir haben schon darauf hingewiesen, dass die Metaphysik des Aristoteles, wie sie uns heute vorliegt, dadurch nichts von ihrer Einheit verliert, umsomehr als wir auch mit Stahr (a. a. O. I 96) uns im Einklang finden, wenn er sagt: „Die vollständige Ausführung und Vollendung jener Werke scheint ihnen Aristoteles erst in der Musse seines letzten Aufenthaltes zu Athen, als Alexander der Grosse schon den Persischen Staatenkoloss in Asien bekämpfte, gegeben zu haben.“ Ob Aristoteles freilich schon beim Entwurfe mancher seiner Schriften auf seinen Zögling Alexander Rücksicht nahm, also dass die einzelnen Abtheilungen mancher seiner Werke einen, sagen wir, compendiösen Zug zur Schau tragen (wie Stahr S. 96 andeutet), will ich hiebei

nicht weiter erörtern, obwohl man aus Erfahrung weiss, dass ein alter Pädagoge anders schreibt, daher auch anders eintheilt als ein urwüchsiger Gelehrter. Vielleicht verhilft diese Ansicht auch zu der richtigen Würdigung Kopps im rhein. Mus. (III 98f.): „Was hier allein Bedeutung hat, ist dies, dass auch esoterische Schriften (damals schon) im Umlaufe waren und von Einigen, wenn schon Wenigen, wie Posidonius, gelesen wurden.“ Und auch das kann unterschrieben werden, was Kopp ebendort (Jahrgang 1829) S. 102 bemerkt: „Die acroamatischen Schriften des Aristoteles waren ὑπομνηματικά, sie waren commentarii, Handbücher, als Grundlage zu seinen Vorlesungen“ u. s. w.

Diese Zersplitterung der Aristotelischen Schriften hat aber in den Köpfen der Gelehrten die mannigfachsten Anschauungen erzeugt. Einiges davon haben wir bereits erwähnt, auf Anderes werden wir noch zu sprechen kommen. Für jetzt will ich der Ansicht Bonitz's in seiner Ausgabe der Metaphysik 2 p. 27 gedenken, wo er sagt: In seinem Werke sind 2 Untersuchungen über Metaphysik gegeben, die eine reichhaltiger und so eingerichtet, dass sie die ganze Lehre des Aristoteles über die erste Philosophie in sich schliesst von Α—Θ (mit Ausschluss von α und Δ), davon sei Κ 1—8 ein Auszug der Bücher ΒΓΕ. Zur Metaphysik habe Aristoteles Buch Ι und ΜΝ beziehen wollen, aber es sei zweifelhaft, an welcher Stelle des Werkes diese Bücher ihre Stellung zu nehmen hätten. Die andere Untersuchung, nicht dazu bestimmt, die ganze Philosophie zu behandeln, sondern nur einen Theil, ist Λ. Buch α hat ganz wegzufallen, ebenso Κ 2. Theil. So Bonitz. Anders Brummerstädt (S. 92). Derselbe kommt zu dem Endresultate, welches für die Annahme der Echtheit der Metaphysik von Bedeutung ist, indem er sagt: „Das Resultat ist dies, dass das System der Aristotelischen Philosophie eine πρώτη φιλοσοφία nothwendig voraussetzt, deren Aufgabe die Entwicklung der Idee der Gottheit als des Urgrundes der Dinge war; dass Aristoteles diese Spitze und Vollendung seiner Philosophie wirklich ausgeführt hat, und dass diese Ausführung dem Wesentlichen nach in den angegebenen 11 metaphysischen Büchern Α—Λ enthalten sei; dass daher in diesen ein fortlaufender Zusammenhang und eine innere

Verknüpfung des Inhalts sich findet." Wir haben zwar gegen die Annahme nichts einzuwenden, dass Aristoteles in den fortlaufenden Büchern seine erste Philosophie niedergelegt hat, ob aber die Spitze seiner Philosophie in der Lehre von der Gottheit liegt, dürfte bei dem Rationalismus des Stagiriten zum Mindesten zweifelhaft sein, und ob überhaupt die Theologie durchgehends ihm vorschwebt, ebenso. Wir haben eben nur lose Gedanken über Metaphysik in dem Aristotelischen Werke vorauszusetzen; denn dann lässt sich auch MN gut unterbringen. Ja es ist sehr die Frage, ob Aristoteles überhaupt das damit hat veröffentlichen wollen, was wir als Metaphysik bezeichnen. Die „erste" Philosophie deutet vielmehr auf eine allgemeinere Zusammenfassung des Physikalischen unter einem höheren Gesichtspunkt, sowie die πρώτη und δευτέρα οὐσία von einander verschieden sind. Daher müssen wir uns hier damit befassen, herauszubekommen, woher das Opus den Titel Metaphysik bekommen habe. „Was zuerst den gemeinschaftlichen Titel dieser Bücher oder λόγοι betrifft, nämlich τὰ μετὰ τὰ φυσικά, so ist er bekanntlich späteren Ursprungs (saec. I. p. Chr.). Beim Peripatetiker Nikolaos von Damaskos, Zeitgenossen und vielleicht Schüler des Andronikos" (Brummerstädt S. 28[60]), „und bei Plutarch, vita Alexandri, findet der Name sich zuerst. Darauf also, dass Aristoteles und die Aristoteliker sich unter diesem Titel nicht auf sie beziehen, kann kein Gewicht gelegt werden. Wenn sie die fragliche Wissenschaft enthält, so sind sie es, auf welche Aristoteles häufiger als auf die Bücher π. πρώτης φιλοσοφίας und κατὰ τὴν φιλοσοφίαν sich beruft" (Physik II 2, 194b) (Brummerstädt meint, dass die Worte ἐν τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν in de partt. anim. I 1, 642a 6 dem ganzen Inhalte der Stelle nach auf Δ und Λ sich beziehen, was immerhin glaublich ist, da im ersteren Buche Cap. 5 1015a 26ff. u. b6ff. darüber gesprochen wird, dass es eine gewaltsame und eine logische Nothwendigkeit gebe). Die Metaphysik findet sich als anerkannt Aristotelische Schrift in der Sammlung, welche Tyrannion benutzte und Andronikos der Rhodier ordnete (Brummerstädt S. 27f.). Von ihm sollen die Bücher, weil er sie hinter die Physik gestellt hatte, den Titel Metaphysik bekommen haben (Schöll, Gesch. d. griech. Litteratur 2, 162). Aber Andro-

nikos war wie Tyrannion, durch dessen Vermittlung ihm die Aristotelischen Werke zugänglich wurden, ein gelehrter und verständiger Mann (Stahr, Aristotelia II 129 f. Boëthius nennt ihn exactum diligentemque librorum Aristotelis et iudicem et repertorem). „Hätte Andronikos in den fraglichen Büchern nur ein Convolut ihrem Inhalte nach unzusammengehöriger Schriften gefunden, so hätte er über die Stellung der einzelnen unmöglich im Zweifel sein können: er würde sie theils zu den logischen Schriften wie namentlich Δ, theils zur Physik, wie Λ und α, gerechnet haben. Nur der Umstand, dass sie ein zusammengehöriges Ganze zu sein schienen, konnte ihn zweifelhaft machen.“ Andronikos musste aber doch wohl noch andere, stärkere Gründe für sein Verfahren gehabt haben. Denn nur deshalb, weil etwas ein zusammengehöriges Ganzes zu sein scheint, kann man noch nicht mit Fug und Recht den Schluss ziehen, dass es auch ein solches ist. Brummerstädt hätte dies S. 29 wohl beachten sollen, welcher ausserdem bemerkt: „Nicht bloss Alexander v. Aphrod., sondern auch andere griechische Commentatoren haben in den metaphysischen Büchern die λόγοι ἐκ τῆς πρώτης φιλοσοφίας erkannt. So Asklepios von Tralles im Commentar zu A prooem. d. Metaph. p. 519b d. Berl. Ausgabe d. Scholien. Der auffallende Umstand, dass in dem Verzeichniss der Aristotelischen Schriften bei Diogenes trotz sonstiger grosser Ausführlichkeit die Metaphysik fehlt, wird durch Trendelenburgs sehr wahrscheinliche Annahme beseitigt, dass die dort genannten ἐξηγούμενα κατὰ γένος 14 auf die 14 Bücher unserer Metaphysik zu beziehen seien. S. Trendelenburg de Platonis ideis et num. ex Aristotele p. 10 Note.“ Vgl. Zeller (Gesch. d. griech.-röm. Philos. 2, 2³, 80¹)). Die beiden anderen Verzeichnisse nennen die Metaphysik wirklich. Was man etwa aus der in einem Aufsatze der Jenaer allgem. Litteraturzeitung (v. J. 1835 No. 231 S. 409 f.) gemachten Beobachtung über eine doppelte Zählung der Bücher nach Ziffern oder nach dem Alphabet (wie bei Homer) für die ursprüngliche Eintheilung der Aristotelischen Metaphysik folgern könnte, will ich Anderen zur Beurtheilung überlassen.

Nun giebt es freilich Einige, welche, wie z. B. Herennius (nach Brandis: die Aristotelischen Handschriften im Vatican, Abhdlg. d.

Berliner Acad. 1831. p. 80f.) mit den Neuplatonikern dafür halten, dass die Ueberschrift τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ von dem transcendenten Inhalt dieses Werkes herrührt (was Herennius sagt, ist bei Bonitz Metaphysik 2 p. 5 nachzulesen). Man könnte allerdings, was die Zusammengehörigkeit der einzelnen Bücher betrifft, wie wir bereits hervorgehoben haben, Zweifel hegen. Denn man könnte mit Bonitz (a. a. O. 2, 9f.) unterscheiden, ob die Bücher so behandelt werden, dass aus dem Zusammenhange möglichst richtige Erklärungen aufgestellt seien, wodurch die Aufeinanderfolge als echt bewiesen werden sollte, oder so, dass sich die herkömmliche Ordnung ändern liesse. Beides sei hypothetisch. Bonitz meint, dass die ersteren deshalb übel thun, weil sie dadurch mit den alten Ueberlieferungen, wornach die Bücher der Metaphysik nicht vollkommen und ganz uns erhalten sind, in Disharmonie gerathen. Doch kann der hiefür zum Beweise von Bonitz hergeholte Asklepios allein nicht ausschlaggebend sein, und Bonitz's Anschluss an diejenigen, welche die bisherige Ordnung verwerfen, muss mit Vorsicht aufgenommen werden. Trotzdem ist Bonitz noch ein verhältnissmässig Conservativer, da er sich an Brandis anschliesst. Und so kommen wir immer noch zu dem Resultate, dass der Titel τὰ μ. τ. φ. von der Stellung der metaphysischen Bücher hinter der Physik hergenommen wurde, wie sich aus Alexander 127, 21. Asklep. 519b 22, Simplic. und Themist. zum Anfg. d. Physik ergiebt. Vgl. auch Schol. ed. Brandis 33a 20. 520a 27. Aufgebracht wurde der Titel von Andronikos Rhod., da er nach Porphyrios (vita Plotini Cap. 24) die Ordnung der Aristotelischen Werke besorgte, indem er aus den von Bonitz (z. Metaph. 2, 3f.) erwähnten Stellen der Physik und aus den ebendaselbst S. 5 angegebenen der Metaphysik schloss, dass die letztere nach der Physik abgefasst sei. Sollten wir aber unser Urtheil über die theilweise Anarchie, welche in und über den Büchern und deren Zusammenhang waltet, uns noch näher erklären, so könnte vielleicht Folgendes der Sache dienlich sein. Ich vermuthe nämlich sehr stark, dass insbesondere zur Zeit des Aristoteles die Religion bloss in Philosophie bestand, wenigstens für Gebildete, und dass es daher für einen griechischen Philosophen, der, wie Aristoteles, zugleich Theologe war, sich von selbst ver-

stand, dass da, wo er von Theologie und von Göttern sprach, nichts anderes gemeint sein könne als jenes unpersönliche Wesen, welches er in den οὐσίαι den Platonischen Ideen und Pythagoreischen Zahlen entgegensetzte. Zugleich kann man allerdings vermöge des Buches Λ in diesen Wesensgöttern des Aristoteles auch die Persönlichkeit mit begreifen, wodurch freilich ein sonderbarer Widerspruch entsteht, indem Aristoteles nur seine philosophischen Götter gelten lässt, während er vermöge Λ gezwungen ist, auch die anderen, populären Götter gelten zu lassen. Aber das war eben der Fluch der heidnischen Religion, dass sie dem Drange des menschlichen Herzens und Geistes mit ihren gewöhnlichen Götzen nicht genug thun konnte. Anstatt in Religionsstreitigkeit zu fallen, sollten wir uns heute lieber freuen, dass wir so viel besser daran sind als die griechischen Heiden. Was jedoch die Aristotelische Methode anbelangt, so war auch jener Zwiespalt eine Quelle äusserer Unordnung im Aristotelischen Werke, wodurch Aristoteles genöthiget war, nicht so fest den einmal gefassten Gedanken einheitlich durchzuführen als vielmehr bloss Hauptpunkte zu behandeln. Und man wird nicht sehr irren, wenn man hierin auch den Grund für die besonderen Lücken und Fugen innerhalb dieser Hauptabschnitte zu entdecken glaubt. Jedenfalls trägt an dieser Thatsache auch das Verfahren die Schuld, welches Aristoteles fast durchgehends anzuwenden für gut fand, und von welchem Brucker (Gesch. d. Philos. I p. 803) bemerkt, dass Aristoteles, um eine neue Philosophie zu stiften, genöthigt war, gegen alle seine Gegner mit siegreicher Macht aufzutreten. Daher erklären sich auch manche Sonderbarkeiten, insbesondere die Eigenthümlichkeit, mit welcher M und N als eine Art Anhang auftritt. Und doch besteht eine gewisse Wahlverwandtschaft zwischen diesen Büchern und dem voraufgehenden Λ, insofern sich die Gottheit des Aristoteles in Λ auch von dem Irdischen oder den anderen Wesen zurückzieht, wie die in M N bekämpften Ideen des Plato mit den individuellen Dingen nichts zu thun haben. Denn durch diese Wahlverwandtschaft wird uns die Nothwendigkeit einer Polemik des Aristoteles gegen die Platoniker gezeigt, weil der Leser sonst glauben könnte, es verhalte sich mit jener Stellung der Gottheit zu den

irdischen Dingen bei Aristoteles und bei Plato in gleicher Weise. So stellen sich Λ und M N als Parallelen dar, aus denen den richtigen Schluss zu ziehen zwar nicht unmittelbar dem Leser überlassen wird, aber doch als das Resultat des ganzen Werkes erscheint. So ist Buch Λ von seiner, ihm bisher zugeschriebenen Höhe etwas degradirt worden, und dies thut selbst Zeller (Vorträge und Abhandlungen, 2. Aufl., 1 S. 24). Denn sonst würde er sich nicht in etwas abfälliger Weise über die „Sterngeister" in Λ aussprechen: „Neben dem höchsten Gotte nimmt Aristoteles in den Geistern der Sternsphären eine Anzahl anderer ewiger Wesen an, wie er denn auch das Weltganze für ungeworden und unvergänglich erklärt, weil die göttliche Wirksamkeit auf die Welt ebenso ewig, wie die Gottheit selbst, sein müsse. Auf jene Sterngeister deutet er auch den polytheistischen Götterglauben, soweit er ihm eine Wahrheit zugesteht; ‚alles Uebrige aber', sagt er, ‚sind mythische Zuthaten, zur Gewinnung der Masse, welche um der Gesetzgebung und des gemeinen Nutzens willen beigefügt sind'." Offenbar ersehen wir wieder aus dieser Darstellung, dass Aristoteles im Sinne hatte, die „Sterngeister" selbst wieder aus seinen philosophischen Grundprincipien zu erklären, und desshalb musste er mit den Zahlengöttern des Plato und Pythagoras in M und N rechnen.

Es lässt sich nicht anders denken, als dass Aristoteles' Weltsystem in einem obersten Gotte gipfelt; darauf deutet seine Herübernahme des Homerischen οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη. Wie sollten gegenüber diesem Monotheismus die Zahlengötter der alten Rationalisten Bestand haben? Und wenn sein System fest gegründet ist, dann war es nicht denkbar, dass die Platoniker und Pythagoreer mit ihren Principien denjenigen des Aristoteles gleich zu kommen vermochten. Dies musste sich nämlich nicht erst in einer directen Gegenüberstellung dort und hier bekunden, sondern schon in der gegenseitigen Abwägung der niedrigeren Grundlagen, auf denen die beiderseitigen Systeme fussen. Denn wenn der Mantel fällt, kann man hier sagen, muss auch der Träger desselben nach. Daher können wir den bereits oben ausgesprochenen Gedanken wieder aufnehmen, dem zugleich Rose (Aristoteles Pseudepigr. p. 31—34) mit Rücksicht auf den Dialog π. φιλοσοφίας Raum giebt. Aristoteles

wird sich gegen den durch die Platoniker und Pythagoreer mit Hülfe ihrer Zahlengötter noch mehr verfeinerten Rationalismus seiner Vorgänger, dem ja auch Aristoteles nicht selten huldiget, gewendet haben. Da nun Aristoteles auch in seinem Dialog über das Gute die Platonischen Gedanken vom Gegensätzlichen, dem Einen und Vielen verfolgt (vgl. Rose a. e. a. O. p. 46 f.), so dürfte auf das Ganze Fragm. 3 bei Rose (p. 48 a. a. O.), d. h. Alexander 59, 28—60, 2 z. Metaph. (ed. Hayduck) von Belang sein (vgl. Rose a. a. O. p. 45, 8), woselbst Alexander fragt, man könnte vielleicht darnach forschen, wie es komme, dass, während Plato doch im Timäus (p. 28 C) vom Schöpfer (ποιητήν) Himmels und der Erde spricht, sowie von dem letzten wirkenden und Endzwecke, vom Könige Himmels und der Erde, Aristoteles von diesen Dingen und Ursachen der Welt keine Erwähnung gethan hat, da er sich mit der Ansicht des Plato beschäftigte. Und Alexander findet die Antwort auf diese Frage darin, dass Aristoteles da, wo er seine eigene Anschauung über die Principien der Dinge angab, keinen Grund habe, auf Platos Meinung einzugehen; oder darin, dass Aristoteles von dem, was auf Entstehen und Vergehen sich bezieht, eine so vollständig andere Meinung gehabt habe, dass ein genaueres Eingehen auf die Bestimmungen seiner Widersacher nur im Gefolge gehabt hätte, dass ein immenser Streit aufgerollt würde. Aristoteles fasste also den Plato da, wo er ihm die schwerste Wunde zufügen konnte: in seiner Ideenlehre, welche, wie wir bereits sahen, eigentlich von altersher mit der Zahlenlehre verquickt war. Da jedoch zugleich gerade die Idealzahlenlehre auf der einen, die Lehre über die Wesenheiten auf der anderen Seite als die Fundamentalanschauungen galten, so waren Plato und seine Anhänger schon überwunden, als Aristoteles mit seinen Grundanschauungen (in M und N) sich gegen diejenigen der Gegner gewendet hatte, also dass Aristoteles nicht erst noch die Lehre des platonischen Weltschöpfers und Götterkönigs anzugreifen brauchte. Und so wird uns immer klarer, dass die Schrift περὶ τἀγαθοῦ eine Vorarbeit für die Metaph. gewesen ist, und dass Bournot (Philolg. 4 S. 270[3])) das Richtige ahnte, wenn er darauf bestand, diese beiden Geistesproducte, von denen das zweite auch unter dem Titel Theologie bekannt war,

nicht zu verwechseln. Ueber die Thatsache der Gleichheit der letztgenannten beiden Bezeichnungen (Theologie und Metaphysik) bemerkt Bournot, dass man diese aus den Stellen schliessen könne, welche aus dieser Theologie angeführt werden, worunter Metaph. Δ 14 bei Simplic. z. d. Kategor. u. in den Prolegomena zu Porphyrios.

Man dürfte es für zweckmässig halten, wenn hier über die berüchtigte Ansicht Glaser's ein Urtheil gefällt wird. Nach diesem Gelehrten (die Metaph. d. Ar. nach Composition, Inhalt u. Methode. Berlin 1841) besitzen wir die Methaphysik in 2 Recensionen, die erste in der Gestalt AKΛ, die zweite in den Büchern ΑΒΔΕΖΗΘΜΝ und in dieser Reihenfolge, α ist zwar echt aristotelisch, gehört aber nach Glaser nicht in die Metaphysik. Bonitz hat ferner über die Voraussetzung Glasers, dass nur jenes Exemplar der Metaphysik, welches durch Neleus von Skepsis aufbewahrt wurde, als die richtige Metaphysik anerkannt werden müsse, indem dieses Werk von Aristoteles durch diese Bibliothek hindurch allein ordnungsgemäss erhalten worden sei, und dass das, was durch Würmer zerfressen war, nachher ergänzt wurde, ein vernichtendes Urtheil gefällt (Jahns Jahrbücher v. J. 1841, Band 32 p. 371 ff.; ebenso in seiner Ausgabe der Metaphysik 2, 7). Bonitz legt nämlich (z. Metaphysik 2, 7 f.) ein Hauptgewicht auf die Scholien des Asklepios 519 b, 33, wo es heisst, dass Aristoteles, bevor er die Metaphysik herausgab, dem Eudemos das Exemplar schickte, dass aber derselbe das Werk zu wenig ausgefeilt fand, als dass es jetzt schon herausgegeben werden könnte, und dass Aristoteles mittlerweile gestorben war, dass dann die Nachkommen das Werk vernachlässigt, und dass Manches von demselben zu Grunde ging, und dann erst, als sie es herausgaben, ohne dass die letzte Hand des Aristoteles daran habe arbeiten können, Verschiedenes zur Ergänzung des Verständnisses halber hinzugefügt worden sei. Und wenn auch die Autorität des Asklepios, wie Bonitz in seiner Vorrede zu Alexander's von Aphrod. Commentar z. Metaphysik (p. IX f.) gezeigt hat, eine geringe ist, so habe er doch diese Erzählung nicht erfunden, sondern sie finde sich auch beim (Pseudo-)Alexander p. 483, 19 (Bonitz). Aus all dem schliesst nun Bonitz, dass die Aristotelische Metaphysik echt ist, aber dass Manches nicht an der richtigen Stelle

sich befindet, Anderes unrichtig eingeschoben ist, und dass wieder Manches vermisst wird, um annehmen zu können, dass das Werk vollständig erscheint. — Diese Darstellung Bonitz' finde ich nun allerdings etwas zu beanstanden, weil seine Quelle m. E. eine doch etwas zu trübe ist, wie alle späteren Erklärungen der in der Metaphysik anscheinend zu Tage tretenden Unebenheiten, wobei ich aber nicht die Thatsache mit einbeziehe, dass der Alexander, dem Bonitz folgt, unecht sei, worüber ich später noch Einiges zu sagen habe; was überhaupt den Asklepios betrifft, so ist er, wie auch Bonitz selbst anerkennt, nicht zu beachten.

Doch hat Bonitz in so fern Recht, als er wenigstens die Sage von dem Keller in Skepsis zunichte macht. Und dass Glaser selbst mit sich nicht im Klaren war, zeigt seine Unentschiedenheit. Denn auch Glaser kommt trotz seiner anfänglichen Behauptungen zu dem weiteren Resultate, dass M N in Verbindung mit Λ, das er in die Mitte stellt, „die Theorie der an und für sich seienden Substanz" enthalte. Und das würde auch ziemlich mit meiner Ansicht über diese 3 Bücher stimmen. Denn wenn auch Bonitz (Jahns Jahrbücher 32, 389) dagegen protestirt, so mag zwar der Protest in seiner Allgemeinheit gegenüber Glaser richtig sein, wenn auch die Nuance der Glaserschen Erklärung, die ich hervorgehoben habe, unangetastet bleiben wird.

(Schluss folgt.)

XVI.

Ein Besuch bei Jacobi im Jahre 1797.

Mitgetheilt von

Prof. **R. Steck** in Bern.

Es war im Herbst 1795, als zwei junge Berner die Universität Jena bezogen, um ihre Studien zu vollenden. Der eine war ein Jurist Namens J. R. Steck, der andere ein Theologe und Pädagoge J. R. E. Fischer. Beide fühlten sich in Jena, das damals die besuchteste der deutschen Universitäten war, sehr wohl. Sie traten zu hervorragenden Lehrern, dem Philosophen Fichte, dem Juristen Hufeland, dem Historiker Woltmann, dem Theologen Paulus in nähere Beziehungen und wurden später auch in den „Bund der freien Männer“ oder die „litterarische Gesellschaft“ eingeführt, die in Fichte ihr geistiges Centrum hatte. Sie schlossen Freundschaft mit hervorragenden Gliedern dieser Gesellschaft, wie Herbart, Hülsen, Gries, Böhlendorf, v. Berger, Muhrbeck u. A. Ueber das Leben in diesem Kreise gibt am besten Auskunft das Buch von G. Poehl: Lebenserinnerungen von J. G. Rist, Gotha 1888, I 56ff.

Als ihre Studienzeit um war, im Frühjahr 1797, verliessen die beiden Jena. Fischer ging mit Herbart und einigen andern seiner Freunde nach Bern zurück; er hatte Herbart bewogen, eine Hauslehrerstelle bei Herrn v. Steiger in Bern anzunehmen. Steck reiste dagegen mit seinem Freunde Gries, dem späteren Dichter und Uebersetzer des Tasso und Ariost und mit der Mutter Herbarts nach Norden. Von Göttingen ging er mit Frau Herbart nach

Bremen und traf dann mit seinem Freunde Gries wieder in dessen Vaterstadt Hamburg zusammen. Frau Herbart war nach ihrer Heimath Oldenburg weitergereist, wo Steck sie nachher wieder aufsuchte, um dann über Haag und Antwerpen zu längerem Aufenthalte nach Paris zu gehen.

In Hamburg besuchten die beiden den von ihnen hochverehrten philosophischen Schriftsteller Friedrich Heinrich Jacobi (1743—1819), den Verfasser des Allwill und des Woldemar, zweier Bücher, für welche die geistig angeregte Jugend damals schwärmte. Jeder der beiden hat über diesen Besuch ausführlich berichtet. Der Bericht von Gries ist enthalten in der Schrift: Aus dem Leben von Johann Diederich Gries, nach seinen eigenen und den Briefen seiner Zeitgenossen, 1855 (von Elisabeth Campe), S. 12 ff. Es ist eine lebendige und treue Darstellung, in der nur S. 14 der Schreib- oder Druckfehler zu berichtigen ist, dass sein Freund Steck nicht aus Bremen, sondern aus Bern war, ein Irrthum, der auch in Ziller's Herbartische Reliquien S. 47, Anm. 1, übergegangen ist. Der Bericht, den Steck an zwei seiner Berner Freunde, den schon genannten J. R. E. Fischer und an Albrecht Zehender richtete, ist mit seinen anderen Briefen handschriftlich erhalten und im Besitz des Einsenders, seines Enkels. Ueber Steck's Leben (geboren 1772, gestorben als Appellationsrichter in Bern 1805) gibt der Artikel in der allgemeinen deutschen Biographie XXXV, 540, einige Auskunft.

Der Bericht besteht aus 5 Briefbogen, die vom 29. April bis 2. Mai 1797 geschrieben sind. Der erste Bogen erzählt von der Reise und dem Aufenthalt in Bremen, der letzte von einem Besuch bei Reinhard, dem französischen Gesandten in Hamburg. Der mittlere Theil beschäftigt sich ausschliesslich mit Jacobi. Nach Gries wäre Steck der Ueberbringer eines Briefes von Wilhelm von Humboldt an Jacobi gewesen; jedenfalls nahm dieser die beiden jungen Leute auf's herzlichste auf. Wir geben Steck's Bericht, soweit er Jacobi betrifft, im Folgenden seinem Wortlaute nach, er zeigt so recht, wie rege das philosophische Interesse damals, vor 100 Jahren, bei der studirenden Jugend war, und wie en-

thusiastisch auch in der fernen Schweiz die Schriften der hervorragenden deutschen Philosophen, eines Kant, eines Fichte, eines Jacobi aufgenommen wurden. Nannte man doch einige Jahre später die Partei, welche die Geschicke der helvetischen Republik nach ihren philosophischen Idealen zu leiten suchte, die Partei der schweizerischen Kantianer. Doch, der Bericht des jungen Berners möge für sich selbst sprechen.

Am 29. Abends.

Wir sind sehr glücklich gewesen, wir haben Jacobi eine ganze Stunde allein gesprochen. Gries hat ihn schon früher bey Reimarus kennen gelernt, ihn sehr human gefunden. Gleich nach Tische fuhren wir nach Wandsbeck, das ganz dicht an Hamburg liegt: er wohnt im Schlosse, wir liessen uns melden, voll banger freudiger Erwartung. Denkt euch unsere Bestürzung, als die Antwort so ganz wider unsere Wünsche ausfiel; es war eben ein Bruder und Verwandte angekommen, von denen er sich nicht trennen konnte; doch sagte man uns, wir sollten wiederkommen. Voll Unmuth und ohne Hofnung ihn zu sehen, wie wir wünschten, wanderten wir durch den Park des Schlosses, die geschnittenen Hecken, die rechtwinklichten Gänge und das übrige Machwerk der alten Gartenkunst, wie waren sie so widrig: und doch war's etwas zu denken, hier wandelte Jacobi, aber wie enge muss es ihm da seyn.

Nach einer Stunde liessen wir uns wieder melden, man führte uns in sein Arbeitszimmer: könnt' ich euch's sagen, wie mir war, als ich ihn erblickte. O, wie so ganz anders als Göthe und Wieland, ein Wesen höherer Art glaubte ich vor mir zu haben, und doch so gar nichts, das zurückstösst und entfernt, es war mir so frey um die Brust, ich war voll Zutrauens. Bey den meisten unserer grossen Männer stimmt sich die Meinung von ihnen herab, wenn man ihre Person kennen lernt, man findet irgend etwas; Gewöhnliches, Gemeines, das nicht zur Idee passt, die man sich von dem Manne gebildet hat: hier gerade umgekehrt; man wird gehoben, und ahndet höhern Sinn in dem, was man gelesen hat, der Mensch ist grösser als der Schriftsteller. Welch eine Gesichtsbildung, welch ein Auge, so voll Feuer, aber keine wilde Gluth, mild und sanft, man kann hereinschauen ohne geblendet zu

werden. seine übrigen Züge — — — nein, kein Wort mehr, ich versündige mich: alles, alles verkündigt den Geisterseher. Ein treffliches Bild hat man von ihm, ich will es dir mitbringen, lieber F[ischer].

Das Gespräch wandte sich von Fichte auf Reinhold[1]): dieser versteht sich nun sehr gut mit Jacobi; er las uns einiches aus einem Briefe von ihm vor, Reinhold trug sich Fichte zum Recensenten an, dieser nahm es an, und bewog Hufeland, die Recension die schon einem anderen übertragen war, R. zu überlassen, in drey Monaten wird sie erscheinen. R. gesteht, Jacobi's Schriften nicht verstanden zu haben, jetzt wolle er von neuem an die Arbeit gehen, dies werde ihm am sichersten den Weg bahnen zur Beurtheilung von Fichte. Jacobi sagte, R. wäre ihm ein wahres Räthsel, vor einigen Jahren hätte er ihm in kurzen Sätzen dargestellt, wie er ihn gefasst hätte und er wäre im Reinen gewesen, jetzt gestehe er etwas ganz anderes damahls unter jenen Worten gedacht zu haben, als jetzt: aber hoch zu achten und zu schätzen wäre der Mann, der noch in späten Jahren sich zu einer solchen totalen Umänderung seines Systems verstehen könne, so viel vermag reiner Trieb im Forschen nach Wahrheit: Er sprach das mit Affekt, sein Auge verklärte sich . . . . er wird mir unvergesslich seyn dieser Augenblick!

Es wurde weiter gesprochen von Buchstaben und Geist[2]), er äusserte sich mit seinem kraftvollen, vielsagenden Ausdruck über das was dazu gehöre, mit Geist zu philosophiren. Buchstabe und Form müsse zwar immer da seyn, aber im Leben müsse die Lehre bewährt und erprobt werden, bevor einer sagen könne, dies ist mir Wahrheit. Wie selbst ein und derselbe Mensch in einem

---

[1]) Karl Bernhard Reinhold 1758—1825, Kantianer, dann zu Fichte übergegangen. 1787 Prof. der Philosophie in Jena, 1793 nach Kiel berufen. Den Uebertritt zu Fichte bezeichnet das Sendschreiben an Fichte über den gegenwärtigen Zustand der Metaphysik von 1797. Die Recension, von der oben die Rede ist, bezieht sich auf die Wissenschaftslehre Fichte's; in der allg. Litteraturzeitung erschien sie erst im Januar 1798, s. Fichte's Leben von seinem Sohne II. 257.

[2]) Titel einer Schrift Fichte's aus dem Jahre 1794: über Geist und Buchstab in der Philosophie.

Augenblicke durchdrungen sein könne von einer Wahrheit, dass die ihm ganz lebendig wäre, in einem andern nur den Schatten, den Wiederhall davon hätte: daher käme alles darauf an, dass man das, was man hat oder zu haben glaubt immer wieder neu hervorbringen könne.

Es sey ihm unbegreiflich, wie es möglich seye, dass Kant's Schriften ein so grosses Publikum gefunden hätten, wie so viele sich haben anmassen können, ihn zu verstehen, und über ihn zu schreiben; wenn er nur den Drittel Zeit- und Kraftaufwand annähme, die es ihm gekostet habe, so sei es doch mehr, als die meisten darauf haben verwenden können. Er müsse das meiste dabey dem Hange zuschreiben, den die meisten Menschen haben, einzutheilen und alles in bestimmte Fächer zu schieben, zu pressen. Nun ging es weiter über das pecus imitatorum, die Leute können gar nicht mehr menschlich schreiben, selbst Erhard [3]), von dem man mehr halten könnte, verfalle doch immer in die barbarische Terminologie.

Gerstenberg [4]) (in Altona), der seit Jahren sich in den Kant hereinstudiert, hat nun Umgang mit Jacobi: er bat diesen, Fichte's Naturrecht in seinem Exemplare zu lesen, es lag auf dem Tisch, jede Seite tüchtig glossirt, mit Noten ohne Ende. Jacobi lässt seinem Scharfsinn Gerechtigkeit geschehen, auch sprach er sehr vortheilhaft von einem gewissen Bader [5]) aus Münster, nach seinem Urtheil ein sehr geistvoller junger Mann.

Gries wusste sehr geschickt das Gespräch auf den Allwill zu lenken. J. beklagte sich, das Publikum hätte so wenig Sinn dafür gezeigt; (:wir protestirten feyerlich für Jena:) während dass Woldemar 2 Auflagen [6]) in kurzer Zeit erlebt habe, seyen die

---

[3]) Johann Benjamin Erhard aus Nürnberg, 1766—1827, Arzt und Philosoph, ein eifriger Kantianer. Allg. deutsche Biogr. VI. 200.

[4]) Heinrich Wilhelm v. Gerstenberg, 1757—1823, der Dichter des Ugolino u. s. w. lebte seit 1786 in Altona. A. d. B. IX. 60.

[5]) Franz Benedikt v. Baader aus München, der katholische Philosoph, 1765—1841, kam 1796 aus England über Hamburg, wo er zu Jacobi, Claudius, Perthes in Beziehungen trat, nach Deutschland zurück. Münster könnte aus München verhört sein: Jacobi hatte Beziehungen zu dem Gallitzin-Droste'schen Kreis im Münsterlande. s. Perthes' Leben, I. 66.

[6]) 1794 und 1796.

1000 Exemplare von Allwill noch nicht abgesetzt, das komme daher, dass die meisten Leser doch nur eine Geschichte wollen.

Freut euch, freut euch alle, die Fortsetzung des Allwill liegt fertig bis an die letzte Feile in seinem Schreibpulte; sobald seine äussere Lage ihm Musse lässt zur letzten Durchsicht, wird er erscheinen.

Seine Gesundheit ist sehr schwächlich, er kann sich nicht pflegen wie er wollte, das Klima von Hamburg behagt ihm nicht, er kehrt nach Pempelfort zurück, sobald seine Lage näher entschieden ist. Ich konnte gar nicht sagen, dass sein Aussehen Kränklichkeit verriethe, er scheint in der Fülle männlicher Stärke zu seyn, man gäbe ihm höchstens 40 Jahre.

Auch keine Spur in seinem äusseren Wesen vom Geheimen Rathe, aber den fein gebildeten Weltmann erkennt man gleich: Göthe macht wirklich gegen ihn einen derben Contrast.

Er machte uns gleich sehr verbindliche Vorwürfe, dass wir nicht des Morgens gekommen wären und bat uns auf morgen Mittag zu Tische. In welcher Stimmung wir Wandsbeck verliessen, könnt ihr euch denken, es ist mehr als ich — nicht erwarten — als ich nur wünschen konnte. Wie ich euch danke, dass ihr mich ansporntet, die Reise über Hamburg zu machen!

Wenn mir irgend etwas am Herzen lag, so war es dies, J. zu sehen, ihn sprechen zu hören, sein Bild mit unvertilgbaren Zügen in mein Gedächtniss zu prägen.

Meine Reise mit Madam Herbart, und dieser Besuch, das sind Schätze, die ich mitnehme, die mein ganzes Leben hindurch mir wuchern sollen.

Gleichgültig bin ich sonst ziemlich gegen alle Eindrücke von aussen, es ist mir wohl hier, ich geniesse Hamburg, aber ich könnte zu jeder Stunde abreisen, ohne dass es mir weh thäte. Vor mir habe ich der Genüsse die Fülle, aber ich könnte nicht sagen, dass ich mich darauf freue: nur eines ist mir viel, Herbarts Mutter in Oldenburg zu sehen.

Wie sehne ich mich nach Briefen von Euch, heute werden wahrscheinlich deine Proben[7]), lieber F[ischer], den Anfang ge-

[7]) fur den Lehrstuhl der Philosophie an der Akademie zu Bern.

nommen haben. ich bin immer bey Euch. Wie sich Herbart. Böhlendorf, Muhrbeck, Lange in unsere Welt finden mögen; jetzt erst in der Entfernung weiss ich. wie sehr ich sie schätze und liebe.

Es ist oft anmassend. Menschen verschiedener Bildung an einen Massstab zu halten, aber ich konnte mich doch nicht erwehren, nachdem ich nun Köppen. Smidt und Rist kenne, Herbart und Böhlendorf noch höher zu schätzen: du magst selbst urtheilen. lieber F., ob Freundschaft an dem Urtheil Theil habe.

Wenn du Smidt siehst, so sage ihm, ich hätte seinen Freund Iken (Prediger bei der reformirten Gemeine) mit Gries besucht und Iken habe diesem von den Vorschlägen etwas mitgetheilt, die er Smidt kurz vor seiner Abreise gethan habe.

Den 30. Aprill.

Ich komme soeben von Wandsbeck zurück, sehr zufrieden mit dem heutigen Tage, wir genossen Jacobi noch mehr als gestern. Wir fanden bey ihm seinen Bruder Eduard Jacobi[8]), seine Gattin und zwey Schwestern, die eine das Ebenbild von unserm Jacobi. Sie verräth viel Bildung, man könnte allenfalls eine halbe Henriette[9]) in ihr finden: Gefühl scheint sie in hohem Grade zu haben. Eduard Jacobi hat ein sehr glänzendes Aeusseres, es fehlt ihm gar nicht an Geist, aber ein ganz anderer Mensch als Friedrich Heinrich, auch nicht einen Zug von ihm. Aber sie verstehen sich wohl mit einander, ein sehr glückliches Familienleben müssen sie führen, Liebe und Eintracht scheinen zu Hause zu seyn. Die Unterhaltung war leicht und ungezwungen, unter den Geschwistern der traulichste Ton, die Brüder hiessen nie anders als Eduard und Fritz: denkt euch, wie wohl man unter diesen Menschen ist, es war mir, als wäre ich unter den Woldemar, Biderthal und Dorenburg.

Man sprach mitunter französisch, sie sprechen es alle wie geborne Franzosen. Nach dem Caffee nahm uns Jacobi in sein

---

[8]) ein jüngerer Bruder, Kaufmann in Düsseldorf.

[9]) die weibliche Hauptperson im Woldemar.

Zimmer und las uns einige äusserst interessante Briefe vor: einen an la Harpe[10]), den er im Jahre 1790 Forster und Alexander Humboldt mitgegeben hatte, seinen trefflichen französischen Styl kennst du schon aus dem Brief an Hemsterhuis[11]), hier hatte ich noch mehr Anlass, ihn von dieser Seite zu bewundern, ich glaubte wirklich einen Brief von Mirabeau zu hören. Der Hauptinhalt war eine Analyse der damaligen droits de l' homme: ein voriges Gespräch hatte Anlass dazu gegeben, von Necker und Ludwig XVI. über dessen Schicksal und Character er sich äusserte wie dir F. aus seinen Ergiessungen bekannt ist, von diesem kam die Rede auf Sieyès, auf sein tadelnswürdiges Benehmen bey der Beurtheilung des Königs: Jacobi setzte seine Schriften herab und wollte den Franzosen gar kein Verdienst um die Philosophie des Rechts eingestehen: ich nahm sie in Schutz, er wandte mir ein, gleich den Hauptbegriff des „Rechts" hätten sie gar nicht zu bestimmen gewusst, was sie als Rechtsverhältniss angegeben hätten, sey ein Zustand des Rechts des Stärkern; ich behauptete, die beiden Elemente des Begriffs wären denn doch Freyheit und Gleichheit: ein Blick, der Befremdung verrieth, machte mich nicht irre, ich erklärte mich näher, es gelang mir diese Ansicht zu rechtfertigen. Dies führte ihn auf eine Entwicklung seiner eigenen Rechtstheorie; um sie im Zusammenhange darzulegen, führte er uns in sein Zimmer und las den erwähnten Brief. Es waren blosse Fragmente im gefälligen Kleide einer leichten, geistvollen Darstellung, er nimmt sich vor, sie zu vollenden und dem Publikum mitzutheilen, ich konnte mir nicht viel davon merken. Was mir im nemlichen Briefe interessanter war, ist der Enthusiasmus, womit er über die Revolution sich gegen la Harpe ergiesst. Es waren noch äusserst interessante Bemerkungen über die assemblée constituante, alles so fein und geistreich gesagt, die Uebergänge so leicht. Ich war zu tief verloren im Genusse, um mir etwas vom Ausdruck merken zu können. Witzige Ausfälle über die Anmassung, dass in der

[10]) Johann Franz La Harpe, Mitglied der französischen Akademie in Paris. Der Brief steht in Jacobi's ges. Werke. II, 513.

[11]) über die Philosophie Spinoza's, lettre à Mr. Hemsterhuis à la Haye, réponse a l' article Spinoza 1783, Jacobi's Werken, IV. 1.) 123.

damaligen Constitution reine Vernunft und sie nur allein darin leben und laben solle: fast das nemliche was in dem Briefe an Erhard O.[12]). An eben diesen Brief und an manche Stelle im Woldemar wurden wir erinnert, als er uns einen andern französischen Brief vorlas, geschrieben an einen Freund in Ste. Croix[13]), den ein sehr widriges Schicksal getroffen haben muss: ich versichere euch, es ist kein geringes, von einem Jacobi getröstet zu werden. Ich war tief gerührt.

Noch theilte er mir einen Brief mit an den Freyherrn von Windischgrätz, eine Entwicklung des Rechtsbegriffs: er klagte, es fehle dem Manne an aller Fähigkeit tiefer zu dringen.

Seinem Freunde in Ste. Croix hatte er besonders zur Beherzigung empfohlen den Anfang des Evangeliums Johannes „im Anfange war das Wort etc.“ In diesen 4 Worten, sagte er nachher, finde er die ganze Fichte'sche Philosophie.

Darauf war nun freylich nichts zu antworten, und auch nicht räthlich, Erläuterung zu verlangen.

Er redete noch viel von Fichte, er ist ihm sehr gut: Reinhold schrieb ihm, eine Philosophie hätte er bey ihnen gefunden, aber eine äusserst verschiedene Art zu philosophiren, Jacobi scheint nicht in Abrede zu seyn. Er freut sich sehr, F. zu sehen.

Nach seiner Moral erkundigte er sich sehr angelegentlich und war sehr zufrieden mit dem, was ihm davon gesagt wurde.

Worauf er immer zurück kam, war — Freyheit und Tugend sind nur da und nur insofern da, als wir sie selbst hervorbringen. Dies leitete das Gespräch auf das Kantische Moralprincip: ich machte mir kein Bedenken, das zu äussern, was unter uns F[ischer]., so oft Anlass zu zwistigen Unterredungen gab. Nie, sagte Jacobi, hätte er sich ganz von der Wahrheit dieser Theorie und dass sie den ganzen Menschen erschöpfe überzeugen können, die Kantische Formel sey leer und ohne Anwendbarkeit, im Leben käme man damit gar nicht fort. Aber er hätte sich sehr gehütet von diesem Urtheil etwas laut werden lassen, es sey unserem Zeitalter sehr

---

[12]) in Allwill's Briefsammlung, Werke I. 227 (Zugabe an Erhard O.** 28. Jan. 1791).

[13]) wohl Ste. Croix im Kanton Waat, Jacobi hatte 1759—1762 in Genf gelebt.

Bedürfniss gewesen, durch eine solche Aufsehen erregende Erscheinung auf eine tiefere Untersuchung der sittlichen Natur des Menschen gelenkt zu werden. Diese Epoche sei zum Theil schon vorüber, eine andere nicht weniger wichtige folge auf jene. Die Menschheit würde untergehen, wenn nicht wieder eine neue Form herrschend werde, die mit eben dem übermächtigen Ansehen, welches die positive Religion, die nun völlig dahin seye, solange behauptet habe, sich allgemein Eingang verschaffe, mit jedem jungen Menschen auflebe und mit einer alles überwältigenden Macht fortwirke.

Das war mir nicht neu in seinen Ergiessungen und im 2. Theile des Woldemar kommt das nemliche vor, aber sehr neu, dass er so unbedingt die positive Religion aufgiebt. Ich wollte bei jener neuen Form die Freyheit des denkenden Publikums gerettet wissen: seine Antwort drückte er sehr dunkel aus, habe ich ihn verstanden, so sagte er, jene Form müsse selbst beim Denken im practischen Leben, wenn man wolle als — Vorurtheil nachwirken.

Schon vorher ward manches gesprochen über die Aussichten, die sich in Frankreich für den Fortgang der Menschheit eröffneten. Er war nicht in Abrede, dass Helvetius noch ziemlich allgemein herrsche, aber mit grosser Zuversicht hofft er auf junge Männer, die unter den Stürmen der Revolution herangereift seyen, von diesen könne man ausserordentliche Dinge erwarten.

Er empfahl mir die genaueste Aufmerksamkeit auf das, was sich in dieser Rücksicht von der öffentlichen Stimmung versichtbaren könnte[14]. . . .

Er sprach von Schelling, er wusste nicht, dass er so jung[15]) ist, er sprach sehr vortheilhaft von ihm, tadelte aber sehr, was er in Fichte's Journal[16]) habe einrücken lassen, er seye sehr unbesonnen gewesen. Ich kenne den Aufsatz nicht, wovon die Rede

[14]) hier ist eine Stelle ausgelassen, die von einem früheren Besuch zweier Landsleute von Steck bei Jacobi berichtet.

[15]) geboren 1775.

[16]) Das philosophische Journal von Niethammer (und Fichte) enthält im 2. und 3. Band von 1795 eine Abhandlung Schellings über Dogmatismus und Kritizismus, in der eine Polemik gegen den moralischen Beweis vom Dasein Gottes vorkommt, s. auch Schellings Werke I. 283.

war, ich vermuthe, jener Vorwurf der Unbesonnenheit beziehe sich auf einige Aeusserungen von Schelling die dem Deismus nicht günstig waren. In dem Briefe an den Freund in Ste. Croix, den er in diesen Tagen geschrieben hat, legte er ihm den Glauben an Gott und an eine alles leitende Vorsehung sehr ans Herz.

Ueber den jüngeren Schlegel war er sehr übel zu sprechen, nicht dass wir etwa davon angefangen hätten. Gries hatte ihm das erste mahl dass er ihn sah Schlegel [17]) als den Verfasser der Recension des Niethammer'schen Journals (über die ihr euch höchlich werdet gewundert haben) [genannt]. Er schien das vergessen zu haben, sagte uns, er hätte in der Recension den Mann gleich gewittert. Er zeigte mir einen Auszug aus dieser Recension, und besonders eine Stelle wo gesagt ist, im Begriffe des Glaubens liege der Nebenbegriff von der Ueberzeugung von der Wirklichkeit vom Daseyn des Gegenstandes. Im Lesen der Recension hatte ich die Stelle übersehen, aber in der That, so etwas kann man fast Nonsens heissen. Gries war eben nicht da, er fing mir an von Schlosser zu sprechen. Beklagte sich mit Bitterkeit, wie es nun in Deutschland überhandnehme, dass junge Männer, fast ohne Namen, sich anmassen über verdiente Schriftsteller den Stab zu brechen. Schlossers [18]) letzte Schrift verdiene Tadel und er wünsche sogar, dass er zurechtgewiesen werde, aber nicht auf eine Art,

[17]) In der allgemeinen Literaturzeitung 1797, 21. 22. März, erschien eine Recension des Niethammerschen Journals. Der incriminirte Passus: das Wort Glauben hat die gefährliche Nebenbedeutung einer Ueberzeugung von der Wirklichkeit, dem Daseyn des Gegenstandes, steht auf S. 716.

[18]) Joh. Georg Schlosser, 1739—1799, Goethes Schwager. „Er erhob in Anmerkungen zu den Platonischen Briefen vom Standpunkt des Glaubens die zügelloseste und unverständigste Opposition gegen Kant, für welche dieser ihn gelinde genug züchtigte in dem Aufsatz über den Abschluss eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie, 1796. Hierdurch erbittert, verfasste er ein: Sendschreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philosophie studiren wollte 1797, über welches eine prägnante Recension im Philosophischen Journal V, 2. 1797, 184ff. nachzusehen ist, aus welcher hier nur folgende Worte stehen sollen: „Diese an Inhalt und Ausdruck nicht blos plebejische, sondern wahrhaft proletarische Schandschrift enthält ausser den ungeschicktesten und abgenutztesten Verdrehungen der kritischen Philosophie nichts wie Schmähungen gegen Kant's Person und denuncirende Verläumdungen gegen alle Philosophen."" (Rosenkranz, Geschichte der Kant'schen

wie es Schlegel gethan hätte. Dagegen lobte er sehr Kant's[19]) Aufsatz über einen vornehmen Ton, er habe von Kant noch nichts gelesen, das so gut geschrieben wäre als diess. Schlossèr sey übrigens ein guter und sehr schätzbarer Mann, nur zu einseitig und unbeugsam gegen fremde Meinungen. Vor Jahren hatte er es versucht, ihn durch eine eigene Darstellung des Kantischen Moralprincips dafür geneigter zu machen, er hätte vielen Fleiss darauf verwandt, aber seine Arbeit sey ohne Erfolg gewesen: eben hatte er den Brief geholt und wollte ihn mir vorlesen, als jemand ins Zimmer trat und mich dessen beraubte, was ich so gerne gehört hätte.

Wir suchten seine Meinung über Hülsen[20]) zu erforschen, er wich aus.

Des Nachmittags war der Buchhändler Perthes da, der Verleger vom Urian, ein ganz junger Mann, den ich anfangs für einen Knaben von 15 Jahren angesehen hatte: er steht mit Jacobi und seiner Schwester auf einem sehr vertrauten Fusse. In Hamburg geht die Rede, Jacobi, seine Schwester und dieser Perthes wären die Häupter eines mystischen Clubs u. s. w. Ich mag nichts davon hören, Jacobi hat diese schwache Seite, wer keine hat, der werfe den ersten Stein auf ihn.

Als wir weggingen, so sahen wir noch den Urian[21]) — hu, hu, es könnte einem ein Schrecken anwandeln, Jacobi und er in einem Zimmer, das war nicht zu ertragen, ich eilte so geschwind fort als ich konnte. —

Philosophie, Kant's sämmtliche Werke XII. 384.) — Fr. Schlegels Aufsatz gegen Schlosser trug den Titel: der deutsche Orpheus, ein Beitrag zur neuesten Kirchengeschichte und erschien in Reichardt's Deutschland 1796. — s. Minor. Friedr. Schlegel 92. Haym, die romantische Schule 222; Walzel, Fr. Schlegels Briefe an seinen Bruder Aug. Wilhelm, 328 Anm. 3. —

[19]) „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Tone in der Philosophie", Berliner Monatsschrift, Mai 1796.

[20]) August Ludwig Hülsen 1765—1810, ein Jenenser Freund von Steck und Gries, Mitglied des Bundes der freien Männer. Er hatte eine Preisfrage der Berliner Akademie der Wissenschaften über die Metaphysik Wolf's gelöst. Allg. deutsche Biographie XIII. 333. — Haym, die romantische Schule 545.

[21]) Matthias Claudius.

XVII.

La Famille Descartes d'après les documents publiés par les Sociétés Savantes de Poitou, de Touraine et de Bretagne

par

E. Thouverez à Toulouse.

Bibliog.: Marquis d'Argenson: Note sur la famille Descartes et l'origine de son nom. (Mémoires de la Société Archéologique de Touraine; Tours, 1855; tome IV, p. 87—95). — Inauguration de la statue de René Descartes sur la place de l'Hôtel de Ville de Tours, le 11 septembre 1852; (ibid. 1855; tome V, p. 43—52). — Abbé Lalanne: Note sur l'origine de la famille Descartes (Bulletin de la Société des Antiquaires de l'Ouest; Poitiers 1857; 4ème trimestre, p. 233—251). — L. Duval: Un mot sur l'origine de René Descartes; (Revue de l'Aunis, de la Saintonge et du Poitou, 1867). — Beaussire: Deux étudiants de l'université de Poitiers, François Bacon et René Descartes; (Bulletin de la Société des Antiquaires de l'Ouest; 1867, tome XXXII). — Abbé Chevalier: Note sur l'origine tourangelle de Descartes; (Bulletin de la Société Archéologique de Touraine; 1873; Tome II, p. 186—212). — Phélippes-Beaulieux fils: Extraits des manuscrits de M. Phélippes-Beaulieux père, relatifs à la commune de Sucé et aux Descartes (ibid. p. 426—427). — Abbé Grégoire: La famille Descares à Sucé; (Bulletin de

la Société Archéologique de Nantes. 1873; tome XII, p. 168—171, et, dans le même volume, p. 24, autographe de l'acte de baptême du 9 septembre 1644). — Boulay de la Meurthe: Monuments funéraires de Descartes: (Mémoires de la Société Archéol. de Touraine, 1873; tome XXIII, p. 1—51). — Ropartz: La famille Descartes en Bretagne de 1586 à 1762 (Bulletin Archéologique de l'Association bretonne. 1875: tome XI, et, tirage à part, chez Prudhomme. St. Brieuc, 1876, 238 p. in-8°). — Norbert Saulnier: Francois Joachim Descartes et ses deux mariages (Bulletins et Mémoires de la Société Archéologique d'Ille et Vilaine, tome XIV: et tirage à part chez Catel à Rennes, 1880, 15 p. in-8°). — Arthur Labbé: Notes sur la famille Descartes, Châtelleraults chez Bichon-Jacob, 1893; 25 p. in-8°). — Alfred Barbier: Trois médecins poitevins au XVème siècle ou Les Origines Châtelleraudaises de la famille Descartes; (Mémoires de la Société des Antiq. de l'Ouest, 1896; 2ème série, tome XIX; et tirage à part. 202 p. in-8°, chez Marche; Poitiers, 1897). — Alfred Barbier: Sur le lieu où est né Descartes; (Mémoires de la Société des Antiquaires de l'Ouest, tome XX, et tirage à part 29 p. in-8°, chez Blais et Roy; Poitiers, 1898). — Troisième centenaire de Descartes (Société Archéologique de Touraine, Bulletin du 1er trimestre 1897: Tours, 1898; 110 p. in-8°). — X***: Les proches parents de Descartes (Société archéologique de Touraine; Bulletin du 3ème et 4ème trimestres, 1898)[1]).

I.

„Si l'on avait différé plus longtemps, dit Baillet[2]), à recueillir exactement les circonstances de la vie de Monsieur Descartes, il en serait infailliblement arrivé de lui au sujet du lieu de sa

[1]) Nous avons eu entre les mains tous les ouvrages ou articles ci dessus désignés, sauf le Duval. — Nous les indiquerons en notes, sans rappeler leur titre, par le simple nom de leur auteur: sauf pour la brochure: Sur le lieu où est né Descartes (la Sybillière), que nous marquerons: Barbier. Syb. — Dans le cas où un tirage à part est indiqué ci-dessus, c'est la pagination de ce tirage à part qui est employée.

[2]) Adrien Baillet: La Vie de Monsieur Descartes; Paris, Daniel Horthemels, 1691; 2 v. in 4°; t. I, p. 7.

naissance ce qu'on a publié à l'égard d'Homère dont la naissance a été réclamée par sept villes différentes: . . . on aurait vu dans la suite des temps diverses villes de la Touraine, du Poitou et de la Bretagne, s'attribuer la gloire d'avoir vu naître notre philosophe dans leur enceinte." — Et, malgré l'assurance dont Baillet se flatte, de tarir, dès leur origine, toutes les controverses, par la précision des renseignements qu'il apporte, sa prophétie est aujourd'hui réalisée: et les trois provinces de France qu'il désignait, il y a deux cents ans, et auxquelles il faut ajouter le comté de Blois, se disputent en effet la gloire d'avoir donné naissance au fondateur de la philosophie française. Cette émulation a eu la conséquence utile de déterminer les érudits de ces diverses provinces à fouiller les archives, privées ou publiques, pour en retirer tous les documents capables de jeter quelque lumière sur la véritable origine de Descartes. Ces travailleurs consciencieux ont publié les résultats de leurs recherches dans les Bulletins ou Mémoires des Sociétés Savantes des départements, et nous avons simplement pour but, en rendant compte ici des points essentiels qui se dégagent de leur œuvre, de restituer aux Sociétés Savantes de France un patrimoine qui leur appartient.

Dans son „Histoire de la philosophie cartésienne" [3]) M. Francisque Bouillier signale les deux premiers articles qui aient été à notre connaissance consacrés à ce sujet spécial de la généalogie de Descartes, sous la signature de l'abbé Lalanne, en 1857, et du marquis d'Argenson, en 1855. Depuis cette époque, la bibliographie du sujet s'est considérablement accrue; des textes, nombreux et intéressants, ont été mis au jour, et les deux livres qui résument le plus complétement aujourd' hui l'état de la question, et qui apportent eux-mêmes le plus de documents inédits, sont „La famille Descartes en Bretagne" par Sigismond Ropartz, et „Les origines châtelleraudaises de la famille Descartes" par M. Barbier. Ce dernier ouvrage est celui qui intéresse le plus directement les ancêtres immédiats du philosophe, le milieu duquel il est issu, et les circonstances qui ont préparé ou précédé

[3]) Francisque Bouillier: Histoire de la philosophie cartésienne. 3ème éd.; Paris, Delagrave, 1868; 2 v. in-8°; t. I, p. 30.

l'éclosion de son génie. Le fait même qu'on a pu écrire cet ouvrage à Poitiers, grâce aux archives de la Vienne, et aux documents dont elles disposent, prouve à lui seul combien sont légitimes les revendications poitevines et châtelleraudaises.

Il faut écarter d'abord l'hypothèse du comté de Blois, qui n'est pas représentée d'ailleurs dans les travaux récents. Bernier affirme[4]) que „la famille de l'illustre Descartes, originaire de ce comté, fut transplantée en Bretagne et de là en Touraine par N., père de René, seigneur du Piégu et du Guérinet, anobli l'an 1611.“ L'ignorance de l'auteur sur le nom exact du père de René rend l'assertion immédiatement suspecte. Cette assertion est contredite en outre par ce que nous savons du conseiller Joachim, père de René, qui naquit à Châtellerault et quitta le Poitou pour la Bretagne. Enfin le grand père de René appartenait déjà à la noblesse, comme il le fit constater en 1547, c'est à-dire plus d'un demi-siècle avant 1611. Il est donc certain que Bernier se trompe; il est probable qu'il est induit en erreur par une similitude de nom. Il est possible qu'une famille Descartes, plus ou moins apparentée à la famille du philosophe, ait habité, à une époque quelconque, le comté de Blois, et l'on trouve, en avril 1526, dans les actes de François 1er, des lettres de légitimation[5]) octroyées à François Descartes, fils naturel de feu Jean Descartes, seigneur de la Haute-Métairie, et de Jeanne Poitevin, du bailliage de Blois. Les Descartes, ou Des Cars, sont très-nombreux dans toutes ces provinces[6]), sans qu'on puisse conclure à leur communauté d'origine. Le comté de Blois peut d'ailleurs se flatter d'un autre honneur, qui est d'avoir donné le jour à l'un des plus savants amis de Descartes, le conseiller au présidial de Blois, Florimond de Beaune[7]), le célèbre mathématicien, qui fut seul capable d'interpréter la

---

[4]) J. Bernier: Histoire de Blois . . .: Paris, Muguet, 1682; 1 v. in 4°: app. III, Familles émigrées du comté de Blois, p. 621. — Cf. Lalanne p. 231. 240.

[5]) Catalogue des actes de François Ier; Paris, Imprimerie Nationale, 1887—96; 7 v. in-4°: numéro 18. 613 — Cf. Barbier p. 46.

[6]) Archives de la Vienne, passim.

[7]) Cf. Baillet, op. cit., t. II p. 563; et Bernier, op. cit. p. 563.

géométrie de 1637, et qui publia, pour éclaircir cette œuvre, une série de notes formellement approuvées par Descartes. La famille Descartes a donc entretenu au moins des relations d'amitié dans le comté de Blois, et l'on pourrait peut-être supposer — mais c'est une hypothèse gratuite — que ces relations venaient à la suite de rapports plus étroits de parentés ou d'alliances.

L'hypothèse d'une origine bretonne des Descartes doit être également rejetée, malgré l'acquiescement de Cousin [8]) et de Saisset [9]). Elle plaît à l'esprit, parce qu'il est séduisant de faire de Descartes, le grand philosophe français des temps modernes, un compatriote d'Abailard, le grand philosophe français du moyen âge. En 1852, M. de Kératry prétendait que Descartes, natif par accident de Touraine, était Breton d'origine; et il en donnait pour preuve l'existence de deux demoiselles Descartes qu'il avait connues à Rennes dans sa jeunesse [10]). Quoi qu'il en soit de cette dernière assertion, personne ne nie que le conseiller Joachim, père de René, s'est établi en Bretagne, que ses descendants y ont fait souche; mais tout cela est d'une époque relativement récente, et nous savons que Joachim lui-même, et son père le médecin Pierre, et son fils le philosophe René, sont de naissances poitevines ou tourangelles. On ne peut même plus dire, avec Catherine Descartes, que le philosophe René a été conçu en Bretagne [11]); les études très-complètes de Sigismond Ropartz — un breton — font voir que le conseiller Joachim, tout le temps que dura son premier mariage avec la mère de René, ne fit en Bretagne que des séjours très-brefs sans y être accompagné de sa femme; neuf mois avant la naissance de René, il était en vacances régulières dans son pays natal. Quant aux origines lointaines de la famille, sauf peut-être l'alliance isolée d'une

---

[8]) Cousin: Ouvrages inédits d'Abélard; Paris, Imprimerie Royale, 1836; 1 v. in-4°; p. IV.

[9]) Saisset: Précurseurs et disciples de Descartes; Paris, Didier 1862, in-12; p. 87.

[10]) Musée des Familles, octobre 1852; cité par Lalanne p. 244.

[11]) Catherine Descartes: „Conçu dans la Bretagne, il naquit en Touraine" (Recueil de vers choisis, Josse 1693, p. 154).

Maillé-Descartes[12]) et d'un Avaugour, elles n'ont rien à voir avec la Bretagne.

Restent les compétitions légitimes des deux provinces limitrophes: Poitou et Touraine. Nous savons avec certitude que la famille Descartes au XVIème siècle, et jusqu'à la naissance de René, est fixée à Châtellerault; les propriétés héritées par le philosophe, ses intérêts et ses affections de famille, nous ramènent toujours dans la même région châtelleraudaise et poitevine; mais d'autre part, Jeanne Brochard, mère de René, a fait toutes ses couches dans la maison de sa mère, c'est-à-dire à La Haye, sur la rive droite de la Creuse, en province de Touraine, et les tourangeaux peuvent se réclamer de ce double fait: la naissance de René sur un territoire qui leur appartient, et l'existence sur ce même territoire d'une maison héréditaire, possédée, sinon par les Descartes, du moins par les Brochard et les Sain, ascendants maternels du philosophe, avec tous les séjours continus et les relations durables qu'une maison suppose. Le débat est de ceux qui n'admettent guère de solution que par la générosité des parties; si l'une s'en tient obstinément à la naissance et l'autre à la généalogie, l'accord est à tout jamais impossible. N'oublions pas d'ailleurs que, Dieu merci, ni une famille, ni une province ne forment un monde fermé; il serait puéril de nier les alliances et consanguinités de toutes sortes entre le Poitou et la Touraine, et Mr. Barbier a eu raison de conclure le livre, où précisément il démontre les origines châtelleraudaises, par cette formule plus générale, et plus généreuse, et plus vraie: c'est à la France tout entière qu'appartient Descartes, philosophe et savant[13]).

Le lieu de naissance du philosophe est en Touraine, sa famille est de Châtellerault; nous remontons par des documents authentiques jusqu'au contrat de mariage du docteur Pierre Descartes (1543), grand-père de René; mais, passé cet aïeul, les documents exacts nous font défaut. Nous n'avons pas d'autre guide, pour les origines lointaines de la famille, que les assertions de Baillet, biographe de

[12]) Histoire Généalogique et Chronologique de la Maison Royale de France... par le P. Anselme.

[13]) Barbier, p. 131.

Descartes à la fin du XVIIème siècle, et les généalogies de la famille Descartes, c'est-à-dire, de part et d'autre, une tradition domestique, altérée peut être par la vanité des descendants. La généalogie de Baillet est identique à celle du manuscrit de l'Arsenal, qui fut présentée comme titre officiel „pour la réception de Mr. Descartes dans l'ordre de St. Lazare"[14]). Lorsque le gouvernement central, au XVIIème siècle, voulut couper court aux usurpations nobiliaires, le parlement de Bretagne institua une commission spéciale pour la vérification des titres de noblesse[15]). En 1668, les collatéraux du philosophe, par l'organe de Mr. de Chavagne, durent présenter leurs titres devant cette commission, et c'est, sans aucun doute, cette même généalogie qu'ils firent valoir[16]). Elle n'est donc pas de toutes pièces une invention de Baillet, mais l'expression exacte des titres, vrais ou faux, dont la famille Descartes était alors en possession d'état.

Ces remarques une fois faites, pour dégager la responsabilité de Baillet, qu'on a trop souvent accusé à tort de flatteries grossières à l'égard des parlementaires de Bretagne, descendants collatéraux du philosophe, il faut convenir qu'aucun document d'archives, aucun texte aujourd'hui connu ne vient corroborer ou étayer ces généalogies douteuses. D'après Baillet[17]), la famille remonterait jusqu' à Philippe de Valois, et Descartes serait issu d'une branche cadette devenue l'aînée pas déshérence des mâles. Un certain Pierre Descartes, seigneur de Mauny, en Touraine, serait mort en ne laissant qu'une fille, en sorte que son frère cadet, Gilles Descartes, aurait hérité de ses titres et que sa descendance féminine se serait fondue dans l'importante maison de Maillé[18]). Il est dit en effet, dans l'histoire généalogique du P. Anselme, qu'un seigneur de Villeromain et de Lillette, Charles de Maillé, épouse Anne Descartes, dame des Hommes et du Plessis-Bonnay près Châtelle-

---

[14]) Bibliothèque de l'Arsenal, manuscrit 2, 153, cité par Barbier p. 12.

[15]) Edit relatif à la réformation de la noblesse, enregistré au Parlement de Bretagne le 13 avril 1668; d'après Ropartz p. 174.

[16]) Arrêt du 22 octobre 1668, dont texte dans Ropartz, p. 175.

[17]) Baillet, op. cit. t. I p. 4.

[18]) Baillet: op. cit. t. I p. 3.

rault: cette dame serait la fille de Pierre de Mauny[19]). L'abbé Lalanne a discuté vigoureusement cette question d'alliance avec les Maillé: on a pu confondre, dit-il, un nom de fief avec un nom de famille: cette dame des Hommes (c'est-à-dire des Ormes-saint-Martin, qui s'écrivaient autrefois les Hommes) a pu posséder un de ces nombreux quartiers de terrains qui portent dans le pays le nom des Cartes ou des Quartes, sans être nécessairement pour cela de la famille du philosophe[20]). On comprend d'autre part que les faiseurs de généalogies n'aient pas négligé cette alliance; les Maillé sont une des plus anciennes familles françaises; un des leurs est maréchal de France en 1632; leur premier ancêtre est du XIème siècle[21]); et c'était un important titre de noblesse, pour les Descartes, que de pouvoir se rattacher, même par un mariage collatéral, à cette souche illustre.

Aux termes des généalogies précédentes, Gilles Descartes, frère de Pierre, et qui succède à ses titres, épouse Marthe Gillier de Puy-Garreau[22]); leur fils Pierre épouse Madeleine Taveau de Mortemer[23]): nous ne possédons aucun renseignement particulier sur ces personnages; aucun document précis ne corrobore ou ne contredit ces alliances; on les a, en général, révoquées en doute sous le prétexte qu'elles supposaient aux ancêtres obscurs des Descartes des mariages trop brillants dans les principales familles de la province: et en effet les Puy-Garreau et les Mortemer reviennent constamment dans les documents d'archives aujourd'hui connus[24]). On a pu exagérer cependant la noblesse des uns et l'humilité des autres: on se fait peut-être une idée trop rigoureuse des castes prétendues fermées de l'ancienne noblesse: de même qu'aujourd'hui une même famille peut compter des membres dans les premières classes de la société et dans les plus

[19]) Histoire Généalogique du P. Anselme, t. VII p. 506 éd. de 1730; cité par Lalanne p. 237.

[20]) Lalanne p. 237.

[21]) Histoire Généalogique, article Maillé.

[22]) Baillet, t. I p. 3; Généalogie de l'Arsenal; Barbier, p. 43.

[23]) Id. ibid.

[24]) Archives de la Vienne, passim.

obscures, de même, autrefois, une famille de noblesse moyenne pouvait s'allier tantôt à quelque grand nom de France, tantôt à quelque simple écuyer à peine sorti des rangs de la bourgoisie. La suspension complète du jugement, sans affirmation absolue ou négation absolue, est la seule attitude qui convienne en face de ces traditions qu'aucun texte ne confirme et qui n'ont pas pu cependant être inventées de toutes pièces.

Il en est de même de la discussion beaucoup plus précise qui se pose pour un nouveau Gilles Descartes, deuxième du nom, fils de Madeleine Taveau et de Pierre, et mari de Madeleine Desmons. D'après l'histoire manuscrite des maires de Tours[25]), écrite par Chalmel en 1826, un nommé Gilles Descartes est maire de cette ville en 1522 et meurt la même année: et ce Gilles Descartes aurait pour fils le médecin Pierre de Chatellerault, grand père du philosophe René. Si ce fait était établi, il démontrerait, sinon l'origine tourangelle des Descartes, au moins l'extension de la race, sur ces diverses provinces du Poitou et de la Touraine, successivement élues comme domicile par les générations successives de la famille Descartes. Le maire de Tours a positivement existé: aucun document ne contredit l'identification, faite par Chalmel, entre ce personnage et l'aïeul de René, et l'on doit croire qu'une semblable opinion n'a pas été avancée à la légère, sans être corroborée par quelques textes. Mais l'on peut supposer inversement une erreur toujours facile à commettre par esprit de patriotisme local, et une confusion trop aisée à faire entre personnes d'un même nom, peut être d'une même famille, unies par une parenté lointaine plutôt que par une filiation directe. Enfin une autre difficulté se présente: d'après Chalmel, et d'après les archives de Piré[26]), le médecin Pierre est immédiatement fils de Gilles Descartes. Au contraire, d'après les généalogies de Baillet, de l'Arsenal, de d'Hozier[27]) il faut intercaler une génération de plus:

---

[25]) Histoire de la mairie et des maires de Tours; Tours 1826; (biblioth. de la ville de Tours, ms. 673 : p. 110 et 111. Cf. Lalanne p. 240.

[26]) Généalogie des Descartes d'après un manuscrit de la maison de Piré, aujourd' hui aux archives d'Ille et Vilaine. Norbert Saulnier p. 1.

[27]) Bibliot. Nation.: cabinet d'Hozier, vol. 78. — Barbier p. 43; Baillet, t. I p. 3.

le fils de Gilles se nomme Jean Descartes, et Baillet ajoute ce détail que Jean aurait été marié deux fois, que sa première femme était Jeanne du Puy, de la maison de Vatan, qu'elle mourut jeune, après lui avoir donné son fils Pierre; et que, de sa seconde femme, il n'eut pas de postérité[28]). Si ce récit est exact, il fait comprendre l'isolement relatif du médecin Pierre, orphelin de bonne heure, éloigné peut être de la maison paternelle à la suite de ce second mariage, établi seul à Châtellerault et brisant toute attache avec sa famille. Ici encore on a contesté l'alliance des Descartes avec les Vatan, puissante maison du Berry. Un Vatan est en effet gouverneur de Berry[29]) à la date du 16 janvier 1520; sur ce point donc le récit de Baillet est confirmé, et ce commencement de vérification prévient en sa faveur.

Gilles Descartes est connu par un texte contemporain relatif à un incident curieux de l'histoire de Tours. Louis XI avait fait placer, par lettre patente du 11 juillet 1478, une grille d'argent pour protéger le reliquaire de St. Martin dans l'abbaye de cette ville. François Ier, pressé par des besoins pécuniaires, la fit enlever, malgré l'opposition du Chapitre, le 8 avril 1522. Les membres du Chapitre, chassés de l'église par les hommes d'armes, assistèrent de loin à la spoliation dont ils dressèrent procès-verbal en latin[30]); dans ce procès-verbal est nommé, parmi les agents du roi qui exécutèrent ses ordres, le sieur Gilles Descartes (Aegidius Descartes) qui était alors échevin, d'après Chalmel. Or un Gilles Descartes était receveur des domaines à Tours en 1502: assistait-il en cette qualité à la confiscation d'un objet devenu par là simple matière à monnaie? Etait-il, toute proportion gardée, au nombre de ces financiers et légistes laïques sur lesquels le gouvernement royal s'appuyait dans sa lutte contre l'organisation féodale

[28]) Baillet, t. I p. 3.

[29]) Actes de François Ier, No. 17. 218 (16 janvier 1520): cité par Barbier p. 34.

[30]) Dont texte dans Ch. L. de Grandmaison: La grille d'argent de Saint Martin de Tours: p. 320 Mém. de la Soc. Archéol. de Touraine, t. XIII. Tours. 1861: p. 297—332 ; d'après Ms. 306. p. 335—336. de la bibl. de Tours Celeberima S. Martini Turonensis ecclesiae historia, auctore Rodolpho Monsnier.

et ecclésiastique? Cette hypothèse fixerait à nos yeux le caractère d'un des aïeux peut-être de Descartes: mais la part de la conjecture y est très-grande. Si de plus Jean est un doublet[31]) de Gilles ou de Pierre, une génération d'hommes disparaitrait et l'on pourrait supposer, à la rigueur, que Jeanne de Vatan et Madeleine Desmons furent les deux femmes successives de Jean Gilles Descartes. Les généalogies tomberaient ainsi d'accord, mais grâce à des hypothèses, répétons-le, insuffisamment fondées sur les textes.

Telles sont les origines officielles de la famille Descartes, qui la rattachent, d'après ses traditions domestiques, plus ou moins explicitement à la Touraine, sans qu'aucun texte positif accompagne les généalogies ainsi faites et en permette une discussion sérieuse. Au contraire les archives poitevines nous présentent, dès le XVme siècle, aux villages de Lencloître et de Doussay à l'ouest de Châtellerault, une ou plusieurs familles du nom de Descartes[32]); dès 1447 un sieur Perrin Descartes prend à ferme perpétuelle une propriété et une terre par de là le pont; en 1489 le partage entre les héritiers de ce même(?) Perrin Descartes, nous en fait connaître une descendance nombreuse: d'autres Descartes encore semblent être, dans le même village, les frères et les cousins des précédents: et l'abbé Lalanne supposait déjà, avec de grandes chance de vérité, que cette famille rurale et prolifique est le premier milieu duquel devaient sortir, par une évolution progressive, le médecin châtelleraudais, le conseiller de Bretagne, le philosophe enfin qui a été l'illustration de sa patrie.

II.

Avec le docteur Pierre, nous laissons de côté les hypothèses obscures pour manier des textes exacts, mis au jour par Mrs Labbé et Barbier. Ces textes ont permis d'en finir avec une erreur grave

[31]) „Jean et Gilles paraissent être le même personnage" Barbier, p. 31 d'après généal. de Piré, dans Ropartz p. 6: „Gilles Descates père de Pierrer et mari de Jeanne Dupuy." — Labbé p. 3: Claude Ferrand, veuve de Pierre, qualifiée veuve de Jean au bapt. du 7 déc. 1590 à St. Jean de Châtellerault.

[32]) Lalanne p. 249 — Labbé p. 21 — Barbier p. 46 et pièces justiscatives No. 11.

dans Baillet. Suivant cet historien, en effet, il y a deux personnages du même nom, Pierre Descartes: l'un, père du conseiller Joachim[33]), serait un gentilhomme retiré du service militaire et qui aurait fait notamment ses preuves au siége de Poitiers en 1569; l'autre, le médecin châtelleraudais dont Baillet signale l'existence, serait un petit-cousin du précèdent, un parent éloigné du philosophe et non pas son grand-père[34]). D'autre part Baillet insiste complaisamment sur la parenté des Descartes avec les Ferrand, qui occupaient une grande place à son époque dans l'histoire du parlement de Paris, et les généalogies officielles, celle de Baillet, celle de l'Arsenal, celle de d'Hozier[35]) font de Pierre Descartes, aïeul de René, le mari de Claude Ferrand. Or nous savons aujourd'hui que le mari de Claude Ferrand était le médecin châtelleraudais.

La famille Ferrand[36]) est originaire de Champigny-sur-Veude, au nord-ouest de Châtellerault, au nord de Lencloître; cliente et protégée des ducs de Bourbon-Montpensier. Alexandre Ferrand est intendant du duc Louis 1er; son fils Jacques est anobli en 1554 pour services militaire rendus au duc Louis II. Un parent de Jacques enfin, probablement son oncle, est l'aïeul de Descartes: Jean Ferrand, médecin de la reine Eléonore, seconde femme de François Ier; la mère du médecin Ferrand, Marie Dupond, morte[37]) à Châtellerault le 29 décembre 1642, est l'aïeule la plus reculée à laquelle Descartes remonte par documents authentiques. Jean Ferrand a pour femme Louise Rasseteau, fille de Pierre, épousée par lui dans des circonstances assez romanesques; il l'avait soignée en temps de contagion „et après l'avoir guérie il en avait obtenu la main"[38]). L'épidémie en question doit être[39]) celle de 1532, et le mariage se place vers 1533. La maison de Pierre Rasseteau,

33) Baillet: t. I p. 2 et 3.
34) Baillet: t. I p. 4.
35) Bibliot. Nation.: cabinet d'Hozier vol. 78.
36) Barbier: chap. II Les Ferrand p. 8—9—10. et pièces justificatives.
37) Registre paroissial du vicaire Anneteau (ou Aimeteau): Barbier p. 179.
38) Note recueillie dans papiers de famille, Barbier p. 9.
39) Roffay des Pallus: Mémoires sur Châtellerault et le Châtelleraudais 1738; et Actes de François Ir No. I. 803 et autres (Barbier p. 10.)

paroisse Saint-Jean, devint la propriété des Ferrand et plus tard des Descartes.

Il semble d'ailleurs que Châtellerault ne soit pour Jean Ferrand qu'une demie patrie: il est recteur de l'université de Poitiers[40]) en 1568, c'est-à-dire peu de temps avant sa mort; sa donation mutuelle avec Louise, son testament sont datés de cette ville; ses enfants sont mariés les uns à Châtellerault, les autres à Poitiers; Louise Rasseteau est fille de Prégente Brochard et les Brochard sont établis dans cette dernière ville. Peut-être Jean Ferrand a-t-il abandonné Châtellerault au milieu de sa carrière médicale „pour un théatre plus vaste", peut être aussi a-t-il exercé de tout temps à Poitiers même, sauf quelques cures accidentelles comme celle de Louise, et se rattache-t-il à Châtellerault seulement par ses liens de famille et ses intérêts pécuniaires, peut-être par sa naissance dans la ville où sa mère est morte. Châtellerault et Poitiers se partagent ainsi le docteur Ferrand.

Du mariage de Louise sont nés neuf enfants[41]): quatre fils et cinq filles. L'aîné des fils, Jean II, est médecin[42]) comme son père; le second, Michel[43], est lieutenant au présidial de Châtellerault, futur parrain du philosophe, le plus intimement lié à tous les évènements de cette famille Descartes dont nous retraçons l'histoire; le troisième fils est Antoine, lieutenant au Châtelet de Paris, ancêtre de cette lignée des Ferrand qui se sont succédés dans les charges judiciaires du Châtelet et du parlement de Paris, dans toute la durée du XVII[ème] siècle. L'aînée des filles est Claude Ferrand, grand'mère du philosophe Descartes. Nous possédons le contrat[44]) du 3. octobre 1543 à Châtellerault, par lequel „honorable Jean

---

[40]) Jablonski: Histoire de l'ancienne Faculté de Médecine de Poitiers, cité par Barbier p. 9.

[41]) Voir actes du 11 juin 1570 à Châtellerault: Barbier, Pièces justificatives No. 15.

[42]) Jean II est l'auteur du De febribus libellus édité après sa mort à Paris (Sonnius, 1602, in-12°) par ses frères, avec dédicace de Michel Ferrand à Henri de Bourbon, duc de Montpensier (Barbier p. 11 et 28.

[43]) Voir gravures donnant les portraits de Michel Ferrand et de Marie Catherine Dupuy sa femme dans Barbier p. 108—109.

[44]) Barbier, Pièces justificatives No. 7.

Ferrand, docteur en médecine, conseiller et médecin ordinaire de la reine, promet sa fille Claude en mariage à honorable homme Pierre Descartes, docteur en médecine, actuellement demeurant à Châtellerault". Ce contrat de mariage, qui stipule longuement les conditions pécuniaires de l'union future, ne donne aucune indication sur les père et mère, ni sur le pays d'origine du futur époux. Nous avons montré plus haut par quelle hypothèse on pouvait rendre compte de cet isolement.

Les archives du marquis d'Argenson, dont la famille a été un certain temps propriétaire de la terre des Cartes[45]), contiennent deux actes[46]), de 1553 et 1564, par lesquels Pierre Descartes achète successivement sur le territoire de Ribon deux pièces de terre — Davy et Lhommier — joignant son domaine propre: ce qui semble indiquer qu'il possédait déjà, par lui même, la terre des Cartes, et que ces deux acquisitions avaient pour but d'en accroître le domaine. Il est donc naturel de croire que le nom des Des Cartes est lié à la possession de cette terre, héréditaire dans leur famille. La terre des Cartes est située sur la commune des Ormes saint Martin, à quelques kilomètres au nord-ouest de La Haye, sur la rive gauche de la Creuse, dans cette sorte de presqu'île que forme son confluent avec la Vienne[47]); elle constitue un fief noble, relevant de la seigneurie de Mousseau[48]), à foi et hommage simple. Mais on doit remarquer[49]) que ce nom des Cartes, ou plus anciennement des Quartes, est très-répandu dans toutes les régions du Poitou, et de la Touraine; qu'il désigne le plus souvent une portion quelconque de terrain, et peut-être une mesure agraire; qu'il est resté attaché à un grand nombre de localités différentes, dont le marquis d'Argenson donne en partie la liste, en sorte qu'il est un peu arbitraire d'établir un rapport génétique entre telle propriété parti-

[45]) Transmise par voie d'échange, de l'abbaye de Noyers à M. de Voyer d'Argenson en 1769 (d'Argenson p. 91).

[46]) d'Argenson p. 88; (avec la date 1563 par faute d'impression pour 1553); Barbier: pièces justificatives nos. 8 et 9.

[47]) Barbier: chap VII La Métairie les Cartes, p. 35 sqq.

[48]) d'Argenson, p. 87: Procès verbal de visite de la terre des Ormes.

[49]) d'Argenson, p. 88; Labbé, p. 21; Barbier, p. 38.

culière et tel nom de famille: on pourrait donc admettre, d'une manière générale, que ce terme des Cartes, très-usité dans un même pays, a désigné à la fois un grand nombre de familles et localites différentes, sans qu'on doive fonder une induction trop précise sur cette similitude de noms. Il n'en parait pas moins acquis que, dès le XVIème siècle, la famille Descartes était en possession d'un terrain des Cartes dans la région de La Haye et de Châtelleranlt, et que ce terrain était, dans la terminologie de l'époque, un fief noble.

D'après Baillet, la famille Descartes s'était séparée, sous Charles VII, en deux branches; l'aînée n'avait jamais dérogé de ses fonctions et de ses droits de noblesse, la cadette était tombée dans la pauvreté et en apparence dans la roture; et le médecin Pierre Descartes, qui la représentait au XVIème siècle, avait dû réclamer contre les élus de Châtellerault qui l'imposaient à la taille, et avait obtenu de la cour des Aides de Paris, le 4. septembre 1547, un arrêt le rétablissant dans ses prérogatives de noblesse. Cet arrêt est mentionné par Baillet en marge de son ouvrage[50]), et l'on peut affirmer, vu les habitudes bibliographiques de Baillet, que s'il le cite sans autre renvoi, c'est qu'il l'a eu lui-même sous les yeux. Il serait donc très-important de le retrouver, à cause des renseignements qu'il doit contenir sur les véritables ancêtres du docteur Pierre; malheureusement nous avons échoué nous-même, comme M. Barbier, dans cette tentative; il semble que le registre de la cour des Aides pour l'année 1547 soit perdu.

Le médecin Pierre, dont la noblesse avait été contestée, est donc le propre grand' père de Descartes. Que faut-il penser alors de cet autre Pierre Descartes, gentilhomme retiré du service, qui se serait signalé au siège de Poitiers[51]), et quel fond de vérité peut-il y avoir dans ce récit erroné? Le siège de Poitiers est un fait historique réel, survenu en 1569, c'est-à-dire trois ans après la mort du docteur Pierre; l'importance en est grande dans l'histoire locale

---

50) Baillet t. I p. 4.
51) Baillet t. I p. 3.

du Poitou[52]. La noblesse catholique de toute la province est réunie aux côtés du comte du Lude et d'Henri de Guise pour soutenir, du 25. juillet au 7. septembre, les attaques de l'amiral de Coligny, jusqu' à ce que le siège soit levé par l'arrivée du duc d'Anjou. Lorsque, après le triomphe de la royauté légitime, le siège de Poitiers ne fut plus qu'un souvenir historique, il resta comme une sorte d'Iliade et ce fut un titre de gloire pour la famille Descartes, fervente catholique et royaliste, d'avoir compté un de ses membres dans la défense de Poitiers. Ce héros, qui ne peut être ni Pierre Descartes mort en 1566, ni son fils Joachim né en 1563, peut n'être cependant pas imaginaire. D'après les archives de Piré[53]) ce serait Gilles Descartes, lequel, suivant les mêmes archives, serait père de Pierre. On peut supposer des confusions de noms, très-fréquentes à cette époque[54]); on peut admettre aussi l'existence d'un fils aîné du docteur Pierre, dont le souvenir se serait perdu; Joachim est né vingt ans après le mariage de son père, et il n'y aurait rien d'étonnant à ce qu'il eût été précédé d'un frère ainé qui aurait effectivement servi à Poitiers, mais tout ceci n'est qu' hypothèse et nous ne savons pas avec certitude si le récit de Baillet sur ce Descartes est forgé de toutes pièces ou s'il repose sur un fond de vérité, plus ou moins travestie.

Le grand père de Descartes, paisible médecin châtelleraudais, n'a rien à voir avec les faits et gestes belliqueux du siège de Poitiers; c'est ailleurs qu'il faut chercher son histoire. Et d'abord son mariage avec Claude Ferrand semble s'expliquer de lui-même. Pierre Descartes était sans doute un camarade d'études médicales de Jean II, peut-être à l'université de Poitiers; ou même un élève direct de Jean I[er]; les relations professionnelles ont précédé ainsi une alliance familiale plus étroite. Un souvenir nous reste du rôle médical de Pierre à Châtellerault: l'année de son contrat de

[52]) Lieutenant colonel Babinet: Le siège de Poitiers en 1569 dans Bulletin de la Soc. des Antiq. de l'Ouest. 1888.

[53]) Ropartz p. 6; Barbier p. 31.

[54]) Cf. Labbé p. 3: Baptême du 7 décembre 1590 à saint Jean de Chatellerault où Claude Ferrand est dite „veuve de honorable homme Jehan Descartes".

mariage, 1543, il se prononçait dans une expertise judiciaire[55]. Un enfant de la psalette de Saint Jean de Chatellerault, Jean Frémond, se plaignait d'avoir été battu de verges, et d'avoir le ventre contusionné: son père voulait le retirer de la psalette. Pierre Descartes constata que „les boyaux étaient en bon état", que les plaintes étaient exagérées, et l'enfant fut réintégré à l'école.

D'autres détails connus sur le docteur Pierre intéressent davantage sa vie privée. Nous avons vu plus haut quelques acquisitions de terrains qui nous montrent la prospérité croissante de ses affaires domestiques. Dans un autre ordre d'idées, le 6. mai 1564, Pierre Descartes était parrain d'un enfant nouveau-né, René Brochard[56]), lequel devait être à son tour parrain du philosophe Descartes, petit fils de Pierre. Le second parrain, dans cet acte de 1564, était le poète Gaspard d'Auvergne[57]), traducteur de Machiavel et correspondant de Ronsard, et ce baptême nous est un témoignage authentique des relations d'amitié et de parenté qui existaient alors entre ces deux personnages de Châtellerault, l'un distingué dans les lettres, l'autre aïeul d'un grand homme.

L'année précédente, en effet, était venu au monde Joachim Descartes, père du philosophe, et seul fils de Pierre, — s'il y en a eu d'autres? — dont le souvenir nous soit parvenu; mais trois ans plus tard, en 1566, avant d'avoir élevé ce fils, Pierre Descartes mourait. Ce point d'histoire a été fixé récemment d'une manière assez curieuse par M. Labbé, au moyen d'un livre du médecin Jean Ier. En 1570 était publié à Paris, chez Michel Sonnius, un ouvrage de Jean Ferrand sur les maladies de la pierre, dont il semble avoir eu la spécialité: „De nephrisis et lithiasis". Le docteur Ferrand donne dans ce livre le récit des dissections qu'il a opérées sur ses malades après leur mort. Il nous apprend ainsi qu'il a disséqué en 1563 „son très-cher gendre Pierre Descartes", qui avait succombé à cette sorte de maladie[58]). Enfin un témoignage pal-

---

[55]) Archives de la Vienne, Chapitre Notre Dame, G 82: d'après Lalanne p. 247.

[56]) Acte de baptême dans Chevalier, p. 202.

[57]) Barbier, p. 96.

[58]) Voir Labbé p. 23; Barbier chap. III et IV, analyse de ce livre: et les Textes en question, p. 15.

pable a perpétué jusqu'à nous la mémoire du docteur Descartes; une pierre tombale, qui porte l'inscription à demi brisée de „Pierre Descartes", a été trouvée sur l'emplacement de l'ancien cimetière de saint Jean-Baptiste, entre l'église et le mur d'enceinte[59]). Ce cimetière était contigu à une chapelle privée de la famille Rasseteau, et la tombe du médecin Descartes provient soit du cimetière, soit de cette chapelle même. Les Rasseteau étaient une famille châtelleraudaise importante dont les membres étaient surtout des officiers de finances[60]); Louise Rasseteau avait épousé Jean Ferrand, et la sépulture de son gendre Pierre Descartes pouvait se trouver naturellement dans le voisinage de la sienne.

Tels sont donc les renseignements qui subsistent sur le premier aïeul bien connu portant le nom du philosophe Descartes. Par cet aïeul et par les deux docteurs Ferrand, le philosophe se rattache à ce petit groupe médical que M. Alfred Barbier a pris pour thème de sa monographie poitevine; et, quelque réserve qu'on doive faire sur la théorie exagérée des milieux, nous nous étonnerons moins que Sorbière, de trouver chez René Descartes en Hollande un véritable atelier de dissection animale, en voyant jusqu'à quel degré son aïeul Ferrand poussait, à l'égard même d'un gendre, le souci de ces sortes d'enquêtes. L'hérédité n'est pas absolument inutile pour expliquer le grand rôle que joue chez l'auteur des „Méditations" le souci constant des choses médicales, la théorie automatique des bêtes, l'organicisme, l'espérance enfin de pouvoir reculer un jour par des moyens scientifiques les bornes de la vie humaine. Descartes a disposé méthodiquement le plan de ses études; il a consacré un nombre d'années défini à la métaphysique d'abord, aux mathématiques ensuite, puis à la physique, enfin à la médecine elle-même; son programme présente l'aspect d'une pyramide aux larges bases, qui se rétrécit peu à peu, pour aboutir, comme à une cause finale, à l'étude spéciale de la vie humaine. Quelque importance qu'on doive attribuer dans l'œuvre de Descartes à cette méthode de progressions et d'exhaustions successives, qui aboutit

[59]) Labbé p. 1 sqq.: — Barbier p. 16.
[60]) Barbier, chap. XVII p. 118; et généalogie des Brochard.

à la médecine comme dernier terme, il faut reconnaître en elle l'influence d'une tradition de famille et l'empreinte des aïeux obscurs sur le descendant de génie.

III.

Joachim Descartes, dont nous possédons l'acte de baptême[61]), est né à Châtellerault, paroisse de Saint Jean Baptiste, le 2 décembre 1563; il est fils du docteur Pierre Descartes et de Claude Ferrand sa femme. L'acte de baptême lui donne un seul prénom; cependant, s'il faut en croire certains actes ultérieurs de la paroisse de Sucé, mentionnés par l'abbé Grégoire, il se nommerait Olympe Joachim[62]. Suivant l'usage du XVIème siècle, qui est de donner deux parrains aux garçons et deux marraines aux filles[63], le premier parrain est Jean Ferrand, grand' père maternel de Joachim; le deuxième parrain est Louis Dupuis, receveur des tailles à Châtellerault, dont la fille avait épousé Michel Ferrand[64]). La marraine est Anne Sauzay, dame de la Regnaudière; il est naturel d'identifier cette dame avec une personne connue, Anne de Sauzay[65]), femme d'Aimé Brochard, conservateur des privilèges royaux à l'université de Poitiers. Remarquons cependant qu' Aimé Brochard était mort[66]) en 1533; que sa veuve devait être très-âgée, sinon morte aussi, à l'époque du baptême; qu'elle était seulement l'arrière-grand' tante de Joachim, et qu' on pourrait supposer l'existence d'une autre personne de la même famille portant le même nom. L'acte de décès d'Anne Brochard de Sauzay, s'il était connu, pourrait nous fixer sur ce point par sa date exacte.

Joachim perdit son père à l'âge de trois ans, et toute la responsabilité pour la direction de la famille et du patrimoine fut supportée par sa mère, Claude Ferrand. Claude survécut longtemps à son mari; elle vivait encore[67]) en 1610; elle ne paraît pas

---

61) Barbier, p. 202; cf. p. 119.

62) Baptême de François Descartes en 1609; Grégoire p. 168.

63) Labbé, p. 19.

64) Veuve en 1607 (arch. Vienne E² 31); Barbier, p. 28.

65) Généalogie des Brochard (ms. Emile Ginot); Barbier, pièc. justif. 33.

66) Registre de l'église Ste Opportune, 24 juin 1533; Barbier, p. 71.

67) Acte du 24 novembre 1610 (arch. Vienne, reg. 54); Barbier p. 56.

s'être jamais remariée, malgré l'assertion qui en avait été faite[68]). On la voit figurer dans plusieurs contrats de ventes ou de partages; elle était aidée, dans ses charges de chef de famille, par son frère Michel Ferrand, celui qui, resté magistrat à Châtellerault, paraît avoir perpetué le mieux les traditions de la famille et avoir été constamment l'arbitre écouté entre ses frères et sœurs.

Nous n'avons pas de renseignements précis sur l'enfance de Joachim; nous voyons cependant qu'il figure en 1577, à l'âge de quatorze ans, dans un baptême à Poitiers; on peut supposer, avec vraisemblance, qu'il a passé sa première jeunesse à Châtellerault auprès de sa mère et de Michel Ferrand, et qu'il a fait ensuite ses études dans un collège de Poitiers, auprès des Brochard. L'université de Poitiers avait été fondée en 1431 par Charles VII, et l'acte de fondation assurait, suivant l'usage, de certains privilèges judiciaires aux écoliers pour les procès où ils seraient parties; les privilèges ecclésiastiques leur étaient assurés pour les causes personnelles, et les privilèges royaux ou laïques pour les causes réelles; le conservateur des privilèges royaux devait être un des premiers magistrats de la province, le lieutenant-général du sénéchal ou gouverneur de Poitou au siège de Poitiers[69]). Or cette charge était remplie vers 1515 par Aimé Brochard, originaire de Châtellerault et grand' oncle de Claude Ferrand[70]. Une sœur d'Aimé, Prégente Brochard, avait épousé Pierre Rasseteau; sa fille Louise était la femme du docteur Ferrand: les Brochard, les Rasseteau, les Ferrand étaient ainsi alliés, et cette alliance allait devenir plus étroite par le mariage de Joachim Descartes et de sa petite-cousine Jeanne Brochard. En 1577, en effet, date du baptême précédemment cité[71]), René Brochard, fils d'Aimé, était lieutenant-général à son tour au présidial de Poitiers, et la rencontre de ce magistrat et du jeune Joachim dans la même ville, et sur les registres d'une même paroisse, n'est pas le fait du hasard; il est probable que Joachim

[68]) Barbier, p. 99.

[69]) E. Pilotelle: Essais historiques sur l'ancienne université de Poitiers, Bull. Société des Antiq. de l'Ouest t. XXVII, 1862, p. 258 sqq.

[70]) Généalogie des Brochard.

[71]) Baptême de Claudine Dreux, filleule de Joachim Descartes, 22 février 1567; paroisse St. Didier reg. 69; Barbier p. 72 et fac-similé p. 50.

habitait dans la maison de son quasi-oncle, qui lui servait de tuteur, et dont il devait plus tard devenir le gendre.

Joachim Descartes et Jeanne Brochard se rattachent ainsi à une même origine: leurs auteurs communs sont les père et mère d'Aimé et de Prégente Brochard: le père est Julien, bachelier en droit à Châtellerault; la mère est Radegonde Charlet et son nom est à retenir à cause de la parenté signalée plus tard entre René Descartes, élève de La Flèche, et le Père Charlet, recteur de ce collège; c'est probablement par Radegonde que la parenté s'établit [72]). Les Charlet jouent un grand rôle à Poitiers. En 1607 le président Charlet cède aux jésuites de cette ville la chapelle et aumônerie de sainte Marthe pour leur collège; un siècle auparavant le collège saint Pierre avait été fondé par Pierre de la Coussaye, en 1503; plus haut encore le collège de Puy-Garreau avait été fondé par Françoise Gillier en 1478: en sorte que les trois collèges de la Faculté des Arts de Poitiers rappellent, dans leur fondation, quelque famille alliée aux Descartes: les Coussaye, les Gillier, les Charlet [73]).

Enfin les Brochard se rattachent eux-mêmes à une famille importante, celle des Sauzay, et c'est même cette alliance qui explique l'émigration des Brochard de Châtellerault à Poitiers. On sait que la bibliothèque des rois de France, constituée d'abord par la collection des manuscrits de Charles V, avait à sa tête jusqu' à François Ier les Gardes de la librairie du roi. Les personnages qui se sont succédés dans cette fonction sont en général inconnus; or précisément trois membres de la famille des Sauzay ont occupé cet emploi: Pierre de Sauzay sous Charles VII, Guillaume de Sauzay, son petit-fils, de 1483 à 1518, enfin Jean de Sauzay, fils de Guillaume. De ces trois officiers royaux, Guillaume intéresse le plus directement notre sujet; il avait épousé Catherine Cavé de Châtellerault: il maria dans la même ville sa fille Anne de Sauzay à Aimé Brochard, et, pour dot, acheta à son gendre, au prix de 1200 livres, cette charge de conservateur des

[72]) Beauchet-Filleau, Dictionnaire des familles du Poitou, deuxième éd. Poitiers 1895, art. Brochard.

[73]) E. Pilotelle, op. cit.

privilèges royaux de l'université de Poitiers dont il était question tout à l'heure: il en fut mal récompensé, prétend-il, et il déclare dans son testament que son gendre Brochard, ayant usé envers lui de la plus noire ingratitude, tous les Brochard seront à jamais déshérités de ses biens. Aimé Brochard fit casser le testament de son beau-père, et un partage du 18. Février attribua à Anne de Sauzay, pour son lot, précisément ce domaine de la Sybillière, au nord de Châtellerault, dans lequel René Descartes a peut-être été mis au monde. Ainsi les Sauzay, gardes de la librairie du roi, sont par les femmes les ascendants directs du philosophe Descartes; et cette noblesse intellectuelle dûment constatée vaut sans doute la généralogie douteuse de Baillet. Guillaume de Sauzay a pour gendre Aimé Brochard; celui-ci a pour fils René Brochard, sieur de la Coussaye, lieutenant-général au présidial de Poitiers; et c'est la fille du lieutenant René, Jeanne Brochard, qui donne naissance au philosophe Descartes[74]).

Il semble donc que Joachim ait dû passer une certaine partie de sa jeunesse à Poitiers auprès des Brochard; peut-être a-t-il fait son droit dans cette ville, peut-être aussi a-t-il achevé ses études à Paris, auprès de son oncle Antoine Ferrand. Ce qu'il y a de sûr, c'est qu'il était avocat au parlement de Paris lorsqu'il fut nommé, par lettres royales du 6 décembre 1585, conseiller au parlement de Bretagne à la place de Me Emery Regnault qui résignait en sa faveur[75]). Nous ignorons les circonstances qui ont pu amener cette nomination, doublement importante parce qu'elle élevait la famille Descartes aux premiers emplois du royaume, et parce qu'elle la détournait en même temps de son pays d'origine dans une province nouvelle: remarquons seulement que les Fouquet, les d'Elbène, les Rasseteau, qui ont compté également des membres de leur famille dans le parlement de Bretagne[76]), ont pu n'être

[74]) Richard: Trois gardes de la librairie du roi du nom de Sauzay: Bull. Soc. Antiq. de l'Ouest. 1878.

[75]) Lettres de provision du conseiller Joachim 6 décembre 1585 et procès-verbal d'installation, 14 février 1586 — dont textes dans Ropartz p. 11.

[76]) Ropartz p. 19 (président Fouquet; conseiller Jean d'Elbéne) et Barbier p. 119 (Gauthier Rasseteau).

pas étrangers à cet événement. Le 14 février 1586 Joachim soutenait sa thèse d'installation et se trouvait définitivement admis par ses collègues du parlement de Rennes. Il fut affecté d'abord à la chambre des enquêtes et désigné pour le deuxième semestre, c'est-à-dire pour la moitié du parlement qui siège du mois d'août au mois de février[77]. Il a dû accomplir régulièrement les devoirs de sa charge les trois premières années de sa nomination, pendant les automnes 1586, 87, 88, et c'est à l'expiration de ce dernier semestre qu'il épousa, le 15 janvier 1589, dans son pays, sa parente à un degré prohibé, Jeanne Brochard[78], descendante comme lui de Julien Brochard et Radegonde Charlet.

Jeanne Brochard était probablement née à La Haye en Touraine, dans la maison de sa mère Jeanne Sain. La famille Sain[79] malgré ses attaches nettement châtelleraudaises, est la plus capable de concilier à la fois les prétentions rivales du Poitou et de la Touraine. Pierre Sain, contrôleur des tailles à Châtellerault et mari de Jeanne Proust, avait eu deux filles et un fils: sa fille Jeanne est la femme du lieutenant-général René Brochard; sa fille Claude épouse un cousin du précédent, Pierre Brochard de Marigny, receveur des tailles à Châtellerault; son fils Jean est à son tour contrôleur des tailles à Châtellerault et maire de cette ville. En 1432, un ancêtre probable de la famille, Guillaume Sain, possédait quelques domaines à la Prée et à l'Eperon[80], dans le voisinage de la terre des Cartes, et l'on voit par cet exemple combien il était naturel à une même famille de posséder, en vertu de ses alliances ou autrement, des propriétés à la fois sur les deux rives de la Creuse. La maison de La Haye vient donc de Jeanne Sain, et peut-être à elle de Jeanne Proust: c'est par les ancêtres des Proust et des Sain que la Touraine a le plus de chances de revendiquer avec succès une partie de la filiation de Descartes; peut-être que les registres de La Haye donneraient nettement, par

---

[77]) Ropartz p. 11—12.

[78]) Baillet t. I p. 5.

[79]) Généalogie des Brochard.

[80]) Barbier p. 119—120 (Aveu du 8 avril 1432) — Barbier, Etudes sur le Châtelleraudais (Soc. des Antiq. de l'Ouest) p. 386.

la généalogie plus complète des Sain ou des Proust, la confirmation ou l'infirmation des titres que la Touraine invoque en sa faveur.

Tant que dura son mariage avec Jeanne Brochard, Joachim Descartes partagea son temps entre ses fonctions officielles de Rennes et ses attaches patrimoniales de Châtellerault. Il passait dans sa famille les semestres de congé, et multipliait en outre les demandes de vacances extraordinaires. En 1589, à la suite de son mariage, il demandait au parlement, le 3 août, l'autorisation de ne pas siéger ce semestre[81]), parce que la distance est grande du Poitou à Rennes et que les routes sont occupées par des troupes de gens de guerre hostiles au roi. C'est l'époque de la lutte la plus aiguë entre Henri IV et la Ligue et c'est pendant l'absence de Joachim que, le 12 octobre 1589, le parlement de Bretagne se rallie au gouvernement du Béarnais[82]).

81) Séance du 3 avril 1589: dont texte dans Ropartz p. 22.
82) Arrêt du 12 octobre dont texte dans Ropartz p. 24.

(Schluss folgt.)

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiapelli, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Benno Erdmann, H. Lüdemann, Martin Schreiner, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco, E. Wellmann, Wilhelm Windelband und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.



V.

Jahresbericht über die Kirchenväter und ihr Verhältniss zur Philosophie 1893—96[1].

Von

H. Lüdemann in Bern.

II.

Spätere Apologetik.

M. Faulhaber, die griechischen Apologeten der klassischen Väterzeit. 1. Buch. Eusebius von Cäsarea. (136 S.) Würzburg 1895.

A. Seitz, die Apologie des Christenthums bei den Griechen des 4. und 5. Jahrhunderts, in historisch-systematischer Darstellung. (Gekr. Preisschrift; 296 S.). Würzburg 1895.

Beide Schriften sind Bearbeitungen einer Würzburger Preisaufgabe „historisch-systematische Darstellung der Apologetik des 4. und 5. Jahrhunderts". Seitz hält sich an diese Formulirung; Faulhaber stellt die Apologeten einzeln dar und beginnt mit dem „Historiker unter den Apologeten", Eusebius. Die Arbeit erstreckt sich über den Gegensatz zum Heidenthum, Judenthum und Ketzerthum. Was uns angeht stellt der Verfasser gleich im 1. Kapitel voran: „Die apologetischen Erörterungen über die hellenische Philosophie" (S. 21—66). Zu systematisiren sucht der Verfasser seine

[1]) Vergl. Jahrg. 1898. S. 519—550.

einzelnen Apologeten gleichfalls. Er sucht daher die Grundidee in der Apologetik des E. auf, und lässt ihn dann handeln 1) über das Kriterium der wahren Philosophie, 2) die Kritik der hellenischen Philosophie, 3) ihre Inferiorität gegenüber der Offenbarung (seichter, jünger, abhängig), 4) über die platonische Philosophie: ihre Verwandtschaft mit der Offenbarung; ihre Irrthümer.

Sachlich Neues war hier wohl mit dem besten Willen nicht zu geben. Der Verfasser hat daher versucht, es durch die Systematisirung zu thun. Mittelst einer etwas scholastisch anmuthenden Deduction (S. 21) gewinnt er als Grundidee der apologetischen Werke des Eusebius, dass Religion (S. 24) und Philosophie der Hellenen „keine starken Motive für das sittliche Leben habe bieten können" (S. 31). Dieser Gedanke erscheint indess als Modernisirung dessen, was bei Eusebius und auch bei Theodoret wirklich gesagt wird: dass nämlich die Christen stark und consequent genug seien, auch praktisch zu bethätigen, was sie theoretisch lehren: das einfache Nebeneinander von Ueberzeugung und That wird den Christen vindicirt, während eben dies auf heidnischer Seite fehle. Den inneren Motiv-Zusammenhang fügt der Verfasser hinzu: sachlich gewiss mit grossem Recht. Aber den Alten ist das fremd: sie rühmen die Tugendkraft der frommen Christen, nicht die Motivkraft ihrer Lehre, und tadeln an den Heiden, dass sie auch ihren allerbesten Lehren, z. B. dem Monotheismus praktisch Folge zu geben zu schwach gewesen seien. Jene Kraft der Christen aber wird lediglich supernaturalistisch erklärt; sie hat ihren Grund in der in ihnen wirksamen „Kraft unseres Erlösers" (z. B. Dem. ev. I, 6). Aber ob auch nur dies wirklich als Grundidee der Apologetik des Eusebius zu bezeichnen sei, erscheint fraglich; näher liegt, dass er das Christenthum als uralte Wahrheit historisch erwiesen sieht dadurch, dass selbst die Philosophen nicht umhin gekonnt haben, für seine Lehren und gegen das Heidenthum Zeugniss abzulegen. Dass sie dann zu schwach gewesen seien, dieser Erkenntniss auch nachzuleben, ist ein secundärer Umstand, der mit den Irrthümern ihrer Philosophie zusammen auf ihre persönliche Inferiorität zurückgeführt wird.

Seitz' Darstellung umfasst als die vier Hauptapologeten Euse-

bius, Athanasius, Theodoret, Cyrill von Alexandrien; in zweiter Linie die drei Kappadocier und einige Antiochener. Von seinen zwei Theilen (von Gott dem Schöpfer und Gott dem Erlöser) umfasst der erste die Verhandlungen über Polytheismus und Monotheismus und über „Offenbarung“ und Philosophie; der zweite, die Menschwerdung Gottes betreffend, hat mehr intern-theologisches Interesse. Der Standpunkt des Verfassers, der orthodox-katholische, gestattet ihm, diesen Apologeten im Wesentlichen zuzustimmen. Innerhalb seines einfachen Rahmens gelingt es ihm um so eher, ihre Anschauungen treu vorzuführen, als er meistens wörtliche Citate bringt. Was Einzelheiten betrifft, so überrascht (S. 14), dass Philoponus der „erste“ gewesen sein soll, der die Aristotelische Philosophie in die Kirche „einführte“. Sie war bekanntlich schon seit Ende des 4. Jahrhunderts im Aufsteigen; ferner (S. 26), dass Seitens der in Betracht kommenden Apologeten keine Bestreitung des Neuplatonismus stattgefunden habe; erst Nemesius habe gegen Seelenwanderung und Präexistenz geschrieben — und Gregor von Nyssa? Erst S. 91 (Note) erinnert sich der Verfasser beiläufig auch seiner in dieser Beziehung. Recht ungenügend ist der Abschnitt S. 66—68 über die „Erkennbarkeit Gottes“ ausgefallen; mit „verschwommener Theosophie“ ist der Neuplatonismus nicht abgethan, vollends von den K. V. nicht abgethan worden. Bei Erörterung der Plagiatvorwürfe gegen die Philosophen betr. das A. T., wird der Darsteller ein wenig kritischer als sonst, hüllt dies aber in den Vorwurf, dass Eusebius die Abhängigkeit der Philosophen nicht weit genug herleite, nämlich aus der „Uroffenbarung“. Gut werden die durch das christliche Princip geforderten Grundzüge der christlichen Weltanschauung als deutlich hervortretende Einschränkungen der patristischen Abhängigkeit von der Philosophie gekennzeichnet in den Abschnitten über Anthropologie, Fatalismus, Kosmologie und Dualismus (S. 123—177).

Athanasius.

J. Draeseke „Athanasiana“ (Theol. Stud. und Krit. 1893, S. 251—315).

F. Hubert, die Jugendschrift des Athanasius (Zeitschrift für Kirchengeschichte 1895 S. 561—66).

F. Lauchert: Die Echtheit der beiden apologetischen Jugendschriften des hl. Athanasius. (Internationale theol. Zeitschr. S. 1895, 127—136).

F. Lauchert, die Lehre des hl. Athanasius des Grossen (200 S.) Leipzig 1895.

H. Sträter, die Erlösungslehre des hl. Athanasius (201 S.) Freiburg i. Br. 1894.

Athanasius war eine Zeitlang in Gefahr des einzigen directeren Interesses entkleidet zu werden, das die Geschichte der Philosophie an ihm nehmen kann. Draeseke wollte ihm die beiden apologetischen Schriften contra gentes und de incarnatione absprechen, in welchen er den platonischen Hintergrund seiner dogmatischen Anschauung mit besonderer Offenheit darlegt. Es ist indess nicht erforderlich auf diese Controverse näher einzutreten, da sie wohl als erledigt gelten kann. Dr. hat keine Zustimmung und in den Entgegnungen treffende Widerlegung gefunden. Insbesondere wurde seine Idee, diese stark platonisirenden, ganz alexandrinisch gefärbten Schriftstücke dem Syrer und Antiochener Eusebius von Emesa zuzuschreiben als verunglückt bezeichnet. Er ist noch mehrmals (Zeitschrift für wissensch. Theol. 1895 S. 238—269 und S. 517—537) auf die Sache zurückgekommen, ohne indess neue Argumente beizubringen. In einer andern Frage dagegen, die er a. a. O. S. 251ff. auch wieder aufnimmt, die von ihm behauptete Unechtheit der zwei dem Athanasius zugeschriebenen Schriften gegen Apollinarius betreffend, hat er bei Weitem mehr Zustimmung gefunden. Doch ist diese Frage hier auszuscheiden.

Die zwei genannten Bücher über die Theologie des Athanasius haben bei der Art der Behandlung vorwiegend theologisches Interesse. An der Echtheit der obengenannten Jugendschriften halten die Verfasser beide fest, verwenden dieselben aber verschieden: Sträter, indem er mit besonderem Nachdruck auf die Identität der theologischen Ideen dort und in den späteren Schriften hinweist; Lauchert, indem er beide Schriftenreihen möglichst scharf trennt, den philosophischeren Charakter der ersteren als Symptom der Unreife des Autors behandelt, und die betreffenden Aeusserungen für sich erledigt; auch so aber auf ihre Beziehungen zur Philosophie

nicht näher eingeht, sondern meist auf Atzberger (die Logoslehre des Ath. 1880) verweist. Den späteren Athanasius isolirt er so viel als möglich von den historischen Bedingungen seiner dogmatischen Arbeit und stellt ihn als ein abstractes Ideal der Orthodoxie dar, während Sträter die historische Bedingtheit, speciell die platonische Beeinflussung der Theologie des Athanasius weit unbefangener und kritischer würdigt. Freilich ist auch er von dem Bestreben nicht frei, seinen Kirchenvater aus der späteren scholastischen Dogmatik heraus zu ergänzen, z. B. beim status integritatis, wo der Verfasser versucht, des Athanasius widersprechenden platonisch-negativen „Natur"-Begriff innerhalb der scholastischen Anschauung vom Verhältniss von Natur und Gnade unterzubringen u. A. Breiten Raum beansprucht wie bei Lauchert die Trinitätslehre, so bei Sträter die Christologie des Athanasius. Er stellt sie dar auf der Folie der Arianischen und Apollinaristischen Lehre, und bemüht sich, mehr als ersterer bei der Trinitätslehre, die „philosophischen Grundlagen" auf ketzerischer und orthodoxer Seite aufzuweisen (S. 93 ff.). Dabei kommt indess nicht klar genug zu Tage, dass im Streit über die „Naturen" in Christo schon damals einfach Nominalismus und Realismus auf einander getroffen sind, wobei der letztere (die menschliche Gesammtnatur in Christo) Kirchenlehre geworden ist. Auch bezüglich der Lehre vom Logos wird die philosophische Lage nicht scharf genug erfasst. Quellenmässig hat der Verfasser ja (S. 120) selbstverständlich gegen Harnack Recht, wenn er auf dem Weiterbestehen der „kosmologisch-philosophischen" Seite der Logoslehre bei Athanasius beharrt. Aber eben damit entsteht das Problem, wie dieses Weiterbestehen sich begreift, nachdem die bei Philo wirksamen dualistisch-metaphysischen Motive weggefallen sind. Die Abhängigkeit der Väter von der philosophischen Tradition tritt gerade an diesem Punkte besonders auffällig hervor, hat aber ihren Grund, wie beim Trinitätsdogma überhaupt in der eigenthümlichen Verflechtung christlicher Motive mit antiken Denkformen, wobei die letzteren gerade im Dienste jener Motive in einen Zusammenhang gezwungen wurden, der ihnen ganz fremdartig war und zu Gedankengestaltungen führte, denen wir mit sehr getheilten Empfindungen gegenüberstehen. Doch

Reflexionen über die Genesis dieser Dogmen, welche irgendwie zu einer Kritik derselben führen würden, haben wir selbstverständlich von Seiten dieser Verfasser nicht zu erwarten. Um so weniger will es uns berechtigt erscheinen, wenn uns Athanasius immer wieder als „wissenschaftliches Genie“ vorgeführt wird. Wer den Satz des Widerspruchs ausser Kraft erklärt, ist dies nicht; und eine „Consequenz“, welche nicht ruht, als bis sie widersprechende Prämissen bis zu Sätzen von vollendeter Undenkbarkeit entwickelt hat, ist keine „logische“, sondern lediglich eine Willensconsequenz, deren Inhaber man als kirchlichen Charakter historisch zu würdigen fortfahren mag, als wissenschaftliche Grösse zu feiern aber endlich aufhören sollte.

Gregor von Nazianz.

J. R. Asmus, Gregorius von Nazianz und sein Verhältniss zum Kynismus (Theol. Studien und Krit. 1894, S. 314—339).

In interessanter Weise deckt Asmus die Beziehungen G.'s zum Kynismus auf. Als Hauptquellen treten hervor zunächst die Rede εἰς Ἥρωνα τὸν φιλόσοφον, d. h. auf den Christ gewordenen ägyptischen Kyniker Maximus, dessen Lob Gregor zwar im Gedicht über sein Leben zurückzieht, wobei indess nur die Aenderung hervortritt, dass er seinen Zeitgenossen nicht mehr über, sondern unter die alten Kyniker stellt: in der Rede aber wird in Maximus die Synthese zwischen Christenthum und Kynismus lebhaft begrüsst, wobei dieser Letztere als Idealphilosophie erscheint (wie auch or. 16), die alten Kyniker als Heiden dagegen persönlich preisgegeben werden. Kynische Principien entwickelte Gregor besonders auch im Gegensatze zur Verderbniss der Grossen der Zeit in der Abschiedsrede an die 150 Bischöfe in Constantinopel (Or. 42) und vor Theodosius an seinem Hofe (Or. 36). Das Zusammentreffen ist bedingt durch die Gleichheit der Ziele: sociale Rettung nach Zusammenbruch des Alten. Unter diesem Gesichtspunkte parallelisirt der Verfasser das Wiederhervortreten des Kynismus am Ende des ersten und am Ende des vierten Jahrhunderts nach Julian; schon dieser selbst zeigte starke Sympathien für kynische Principien in Concurrenz mit dem Christenthum. So lag die Combination am Ende des 4. Jahrhunderts geradezu in der Luft. Die φιλανθρωπία

für die Armen und Elenden führte sie herbei, bei Gregor speciell unter Zurückstellung sowohl des dogmatischen Streits als auch der egoistisch-weltflüchtigen Askese.

Gregor von Nyssa.

Wilh. Meyer, Die Gotteslehre des Gregor von Nyssa. (Jenaer Dissert. 38 S.) Halle 1894.

Franz Diekamp, Dr. th., Die Gotteslehre des h. Gregor von Nyssa. Erster Theil. (VIII, 260 S.) Münster 1896.

Schon der erheblich verschiedene Umfang dieser demselben Thema gewidmeten Arbeiten lässt erwarten, dass die Absichten der beiden Verfasser wesentlich differirten. In der That will Diekamp, unter möglichst vollständiger Benutzung des Quellenmaterials eine allseitige Darstellung der Gotteslehre Gregor's geben, während Meyer dieselbe von einem bestimmten Gesichtspunkt aus kritisch beleuchten will, und desshalb nur das ihm hierfür geeignet erscheinende Material herbeizieht. Er zeigt sich nämlich beunruhigt durch gewisse „erkenntniss-theoretische“ Velleitäten neuerer Theologen, nach welchen die religiösen Ausgangspunkte theologischer Speculation den philosophischen gänzlich widerstreiten sollen; daher sie die letzteren fallen lassen wollen, und der bisherigen, besonders auch der patristischen Theologie einen Vorwurf daraus machen, dies nicht gethan zu haben. Der Verfasser hat zu diesen Forderungen noch durchaus keine klare Stellung. Er wagt am Schluss allerdings Zweifel zu äussern, ob solche Abscheidung der Theologie von der Philosophie wohl thunlich sein werde. Gleichwohl fühlt er sich durch jene Vorgänger bewogen, auch seinerseits aus jenem Gesichtspunkt an der patristischen Theologie Kritik zu üben, und wählt sich als Object Gregor von Nyssa. Zunächst an seinem „Gottesbegriff“, dann an seiner Methode der „Gotteserkenntniss“ will er nachweisen, dass sich bei Gregor zwei verschiedene Gedankenreihen, eine plotinisch-speculative und eine christlich-religiöse verfolgen lassen, die unvereinbar seien. Einerseits werde Gott als das an und für sich unbestimmbare Unendliche, andererseits als die ethisch-vollkommene Persönlichkeit vorgestellt, und aus der Wechselwirkung dieser verschiedenen Begriffe sollen sich jene zwei Gedankenreihen ergeben. Allein wie jene zwei Begriffe

sich nicht etwa als der plotinische und der christliche Gottesbegriff trennen lassen, sondern bis zu einem gewissen Grade schon bei den Neuplatonikern selbst in Austausch treten, sofern diese trotz aller Unbestimmbarkeit und Ueberwesentlichkeit der Gottheit ihr doch die Prädicate des ὄν, ἕν und ἀγαθόν beilegten, und sie als ἐνέργεια fassten (s. S. 19 „wie bei Plotin"), so gelingt es auch dem Verfasser keineswegs, bei Gregor mit irgend welcher Consequenz und Klarheit zwei Gedankenreihen nachzuweisen. Was er als solche trennen will, schiesst ihm immer unversehens wieder durch- und ineinander (s. S. 20 f.; S. 22, wo das Problem betr. Macht und Wille gerade streng speculativ und nicht religiös-anthropomorph entschieden wird; S. 24 ff., wo durchaus nicht erhellt, in welche „Gedankenreihe" die Trinitätslehre Gregors nun eigentlich gehören soll) — ein deutliches Zeichen, dass der Verfasser, von unklaren Voraussetzungen ausgehend, der thatsächlichen Lage im Text des Kirchenvaters nicht Herr wird. Ganz willkürlich wird vollends in Gregor's Erkenntnissmethode auseinandergerissen, was gerade zusammengehört: so die positiv ethische Näherbestimmung der Plotinischen Katharsis; wie andererseits die „mystische" Stimmung und das ethische Trachten nach „Vergottung" nicht zusammen gelassen, sondern getrennt werden, während letzteres dann doch nicht „christlich", sondern wieder „philosophisch" sein soll, weil es nicht zu einem persönlichen religiösen Verhältniss führe. Dazu kommt aber, dass der Verfasser das „mystische Schauen" bei Gregor weit mehr plotinisirt, als der Zusammenhang gestattet, wie er denn überhaupt von der „Mystik" sich eine durchaus einseitige Vorstellung macht, wenn er meint, sie sei ein religiöses Gefühlsleben, wobei jede persönliche Wechselbeziehung zwischen Mensch und Gott wegfalle (S. 34). Letzteres eben ist der christlichen Mystik stets fremd geblieben, ungeachtet ihrer überschwenglichen Ausdrucksweise. Insbesondere aber ist es bei Gregor unmöglich, irgend eine Stufe seines Schauens mit der Plotinischen Ekstase zu identificiren, am wenigsten jene Selbstanschauung, welche er als ein Vehikel der Gotteserkenntniss behandelt. Dass der Verfasser nach allen Bemühungen das Disharmonische der Gregor'schen Speculation zu erweisen, findet, „Neuplatonismus und Christenthum reichen sich hier zu innigem Bunde die

Hand" (S. 33), ist ein weiterer Beweis dafür, dass er sich gar nicht darüber klar geworden ist, was er an seinem Object eigentlich habe kritisiren wollen. Er hat das Plotinische Element bei Gregor weit überschätzt, und weder für dessen Bemühen, seine neuplatonischen Reminiscenzen zweckentsprechend zu modificiren eine gerechte Würdigung, noch auch den richtigen erkenntnisstheoretischen Gesichtspunkt, der ihn sehen liesse, wo die wahren Ursachen liegen, welche die Verwerthung der damaligen Speculation innerhalb der Weltanschauung der reinen Geistesreligion einerseits nothwendig machten, andererseits beschränken mussten.

In allen diesen Beziehungen müssen wir der Untersuchung von Diekamp den Vorzug geben, wenn freilich der zuletzt bemerkte Vermiss auch bei ihm hervortritt. Auch in seiner Arbeit concentrirt sich zunächst, sowohl in der Einleitung als im ersten Kapitel („Die verschiedenen Weisen der creatürlichen Gotteserkenntniss") das Interesse auf die von Gregor erstrebte Verbindung von religiöser und philosophischer Erkenntniss, oder wie es beim Verf. nach katholischer Ausdrucksweise heisst von „göttlicher und weltlicher Wissenschaft", sowie auf das Verhältniss zwischen dem intellectualistischen und dem religiös-ethischen Element seines Erkenntnisstrachtens. In ersterer Beziehung constatirt der Verf. mit vollem Recht — wenn auch mit einer Genugthuung, welche wir nicht theilen — einfach den schon wesentlich scholastischen Standpunkt Gregor's (S. 23 f.). Schon damals stand die kirchliche Theologie einerseits einem festgestellten Dogma, andererseits einer mächtigen philosophischen Schultradition gegenüber. Nur zeigte die Lage noch weichere, elastischere Contouren, weil einerseits die theologische Arbeit am Dogma noch im Flusse war, andererseits der Gegensatz zum Heidenthum eine kritische Stimmung gegenüber der Philosophie wach erhielt, welche die Mitbenutzung derselben ein bestimmtes Mass nicht überschreiten liess. Daher constatirt der Verf. schon hier (S. 35), dass Gregor's Abhängigkeit vom Neuplatonismus ihre Grenzen hat, und die herrschende Stellung der christlichen Intentionen in seinem wesentlich origenistischen System zweifellos ist. Für die zweite Frage finden wir schon auf S. 48 ff. die richtige Directive: der religiöse Glaube (freilich

bereits der reine Autoritätsglaube S. 119 ff.) liefert das Vermögen zur asketischen Katharsis, der ethischen Vorbedingung erfolgreichen Erkennens, welches durch sittliches Weiterstreben bedingt bleibt, und so ein schliesslich religiös wie sittlich gleich werthvolles Ergebniss hat: die dem Menschen erreichbare Gotteserkenntniss. Die intellectualistische Eigenart dieses letzten Zieles tritt stark hervor, doch zugleich auch die Rückwirkung seines Erstrebens auf den sittlichen Willen. Und so sehr auch der Verf. (S. 57 f.) bei Gregor der antiken Weise Raum giebt, die Sünde vom Irrthum, die Tugend von der Erkenntniss abhängig zu setzen: die durchstehende Tendenz auf das Sittliche ist doch eben durchaus christlich. Auch wo die platonische Analogie des reciproken Verhältnisses von Eros und Erkenntnissthätigkeit hervortritt, erscheint doch ersterer christlich umgeprägt zum religiösen Gegenseitigkeitsverhältniss zur göttlichen Liebe, an die geglaubt wird. Nach näherer Erörterung der menschlichen Anlage zur Gotteserkenntniss (§ 3. § 7), — wo der Verf. sich nur widerwillig in das Fehlen der scholastischen Lehre vom donum superadditum findet, — und über die Gottesbeweise (§ 4—6) — wo wir den kosmologischen Beweis nicht in dem Grade wie der Verf. vermissen, denn er liegt ja schon in dem platonischen beständigen Zurückkommen auf das „wahre Sein", und die „Theilnahme" des endlichen Seins an ihm — kommt der Verf. § 8—12 zur Lehre Gregor's von der Gottesanschauung, und nimmt hier Anlass zu entschiedener Bestreitung Meyer's. Vor Allem weist er sehr glücklich nach, dass bei Gregor der causale Zusammenhang zwischen Herzensreinheit und Gottschauen ein ganz anderer ist als bei Plotin: denn es handelt sich dabei nur um das indirecte Schauen Gottes im Spiegel der eigenen gereinigten Seele als dem Abbilde Gottes, ein älterer christlicher Gedanke, der sich schon im 2. Jahrhundert bei Theophilos findet. Bezüglich der Ekstase ist Gregor für den Verf. ein Vorläufer des Areopagiten; und da ja auch dieser im Ernste nicht daran denkt, in der Gottesanschauung das Subject untergehen zu lassen, so besteht der Verf. um so mehr darauf, dass bei Gregor die Ekstase etwas Anderes ist als bei Plotin, nämlich überhaupt kein unmittelbares un- oder überbewusstes Schauen Gottes. „Christlich" dünkt ihm schon die

Vorbereitung durch die übernatürlichen kirchlichen Gnadenmittel — wobei uns freilich gerade die Parallele zur paganischen Theurgie näher zu liegen scheint. Richtig aber ist, dass das Aufsteigen durch die Contemplation zur s. g. Ekstase bei Gregor zwar ganz neuplatonisch geschildert wird, dennoch aber keine pantheistische Leugnung des Selbstbewusstseins vorliegt, und selbst für das Jenseits ein adäquates Schauen Gottes als für den endlichen Geist unmöglich abgelehnt, wenigstens nie direct gelehrt wird.

Im 2. und 3. Kapitel verwendet der Verfasser, um Gregor's Lehre von der Unbegreiflichkeit Gottes darzustellen, als Material die Controverse mit Eunomius. Doch hat diese, wegen ihrer Complication mit der Trinitätslehre einen sehr unklaren Character, und der Verfasser scheint mir, voreingenommen für die Vertheidiger der Trinität und gegen den Ketzer, nicht ganz die richtige Position über den Parteien zu gewinnen[1], welche wir heute doch wohl einnehmen dürfen. Wenn die Begreiflichkeit oder Unbegreiflichkeit Gottes für den Menschen als solchen der Gegenstand des Streites sein soll, so waren die Gegner einverstanden. Denn auch Eunomius behauptete die Begreiflichkeit nur auf Grund einer dem Menschen ursprünglich mitgegebenen Offenbarung. Wenn er dabei die „Agennesie“ als adäquaten Ausdruck für das Wesen der Gottheit geltend machte, so verstand er darunter nichts als die Aseität der causa prima. Und auch über diese waren die Gegner einverstanden. Nur der Umstand, dass es ein Ausdruck aus der trinitarischen Terminologie war, um dessen Tragweite man stritt, weil Eunomius seine Position bezüglich des Gottesbegriffs überhaupt alsbald gegen die kirchliche Trinitätslehre zu verwerthen gedachte: nur dieser Umstand veranlasste die Weiterungen über den Erkenntnisswerth der Eigenschaftsbegriffe. Sobald dies erkannt ist, sinkt das Interesse an diesen, beiderseits recht schwachen Streitereien erheblich. Gaben die Kappadocier zu, dass die „Agennesie“ eine zutreffende Bezeichnung für die Aseität des Wesens der Gottheit überhaupt sei, so war es um ihre Trinitätslehre geschehen; desshalb erklärten sie den Ausdruck für eine blosse Relationsbezeichnung; andrerseits, gab Eunomius dies zu, so verspielte er seinen besten Trumpf gegen die Homousie. Sachlich hatte Eunomius aber Recht, wenn er in der

Agennesie die Absolutheit ausgedrückt fand; Unrecht, wenn er dieselbe darin vollständig ausgedrückt sah, und die Leerheit des negativen Prädicats verkannte. Andererseits hatten die Kappadocier Unrecht, wenn sie in der „Agennesie" eine Bezeichnung für das Absolute selbst gar nicht finden wollten; Recht aber, wenn sie den leeren und negativen Begriff des Absoluten an sich durch reichere Eigenschaftsaussagen, sei es auch nur von relativem Werth, zu beleben trachteten.

In welcher Weise Gregor Letzteres auszuführen versucht habe, stellt der Verfasser mit grosser Umsicht und Ausführlichkeit in dem 4. und 5. Kapitel dar („Werth und Bedeutung unserer Aussagen über Gott" und „die wichtigsten Attribute des göttlichen Wesens"). Wenn aber der Verfasser auch darin durchaus Recht hat, dass Gregor's Gotteslehre mehr ist als eine bloss eklektische Composition (gegen Meyer erfolgen verschiedene erhebliche und treffende Berichtigungen S. 198. 204. 206.), so setzt er seinerseits das neuplatonische Element hier doch wohl zu sehr herab. Durch die beständige Erinnerung an die Inadäquatheit seiner Näherbestimmungen steigert Gregor doch selbst den Eindruck agnostischer Resignation. Und diese neuplatonische Stimmung wäre ja an sich noch keineswegs im Gegensatz zum Christenthum. Denn auch dieses will keine Verendlichung Gottes. Und es ist deutlich genug, dass Gregor dieser Tendenz durchaus richtig Rechnung trägt in allen bloss metaphysischen resp. physischen Attributen; denn diese halten naturgemäss wesentlich die neuplatonische Linie inne und bleiben ganz überwiegend negativ (Kap. 5 § 1—6). Der Weg aber den sich Gregor darüber hinaus zu den geistigen und ethischen Attributen bahnt wird vom Verfasser mehr thatsächlich — und richtig — gezeigt, als methodologisch beurtheilt und herausgehoben. Er liegt in dem Ansatz zu noch gründlicherer Ueberwindung des Dualismus, als sie selbst bei Plotin erreicht wird, und wie sie in der That allein vom christlichen Gesichtspunkt aus erstrebt werden konnte. Sie tritt hervor einerseits in dem Aufweis des intelligiblen Wesens der Materie (S. 212 f.), andererseits der rein ethischen, nicht mehr physischen Definition des Bösen. Dass der Verfasser für die Wichtigkeit dieser Positionen die volle Würdigung nicht

hat, liegt wohl daran, dass ihm, ebenso wie Origenes, so auch Gregor allzu spiritualistisch ist. Meines Erachtens ist er es noch nicht genug. Denn zu einem ganz consequenten geistigen Monismus gelangt auch er noch nicht. Und doch ist wohl nur von dieser Basis aus auch ein rein geistiger Gottesbegriff erreichbar. Dazu aber bedurfte es vor Allem tiefer greifender erkenntniss-theoretischer Ueberlegungen, als sie im Alterthum — und überhaupt vor Kant möglich waren.

Chrysostomus.

Elser, Der hl. Chrysostomus und die Philosophie. (Theol. Quartalschrift 1894, S. 550—576.)

Unter den christlichen Philosophen und speculativen Theologen spielt Chrysostomus keine Rolle. Elser bringt eine inhaltreiche Blüthenlese aus seinen Werken, welche sein ganz überwiegend feindliches Verhältniss zur Philosophie beweist, wobei freilich die Polemik gegen philosophische Theoreme (Polytheismus, Beschränkung der Providenz, Materialismus, Dualismus, Körperlichkeit der Seele, Seelenwanderung, Hedonismus) wie gegen die Personen der hervorragenderen Philosophen durchaus mit dem zusammentrifft, was wir auch bei den übrigen Kirchenvätern finden, während allerdings das absprechende Urtheil über die Erfolglosigkeit und das Verschwundensein der Philosophie über sonstige Declamationen hinausgeht und den Thatsachen Gewalt anthut; auch die mit Hinweis auf Arianischen Rationalismus begründete Ablehnung philosophischer Gedankengänge zur Stützung des Dogmas den einseitigen Praktiker zeigt. Und doch kann selbst dieser Praktiker dem Zuge der Zeit so wenig widerstehen, dass auch er das Christenthum als die einzige echte „Philosophie" preist, aber freilich nur im praktischen Sinne, was ihn einerseits dem Stoicismus annähert, andererseits im Mönchsthum die Verwirklichung der einzigen philosophischen Ideale preisen lässt, die er überhaupt anerkennt.

Synesius.

O. Seeck, Studien zu Synesius (Philologus 1894, S. 442—483) enthalten lediglich chronologische Untersuchungen, von denen die Erstere nachweist, dass die Αἰγύπτιοι λόγοι oder der „Osiris-

Mythos" sich auf die Söhne des 355 zum praefectus praetorio für Italien ernannten Taurus: Aurelian (Osiris) und Caesarius (Typhos) beziehen; während die zweite der Chronologie der Briefsammlung gewidmet ist.

Euagrius Ponticus.

O. Zöckler. Euagrius Ponticus. Seine Stellung in der altchristlichen Litteratur- und Dogmengeschichte. Nebst einem Anhang von F. Baethgen: Euagrius' grössere Schrift von den acht Lastergedanken, aus dem zu Berlin bruchstückweise erhaltenen syrischen Texte übersetzt. (125 S.) München 1893.

Nachdem Elter im Verlaufe seiner umfassenden Gnomischen Untersuchungen auch die Sentenzen des Euagrius behandelt und herausgegeben hatte (vergl. Index Schol. Bonn. 1892/93, und Gnomica I. Sexti Pythagorici, Clitarchi, Euagrii Pontici sententiae. Lips. 1892. cf. Archiv VII S. 443) musste es interessiren, über den Mann eine ausführlichere Monographie zu erhalten. Doch besteht deren Verdienst einstweilen vornehmlich darin, zu erweisen, dass es für eine Monographie über diesen, in das Verketzerungsschicksal des Origenes verwickelt gewesenen Schriftsteller noch zu früh ist. Ein bedeutender Theil seiner litterarischen Hinterlassenschaft, darunter die beiden Hauptschriften „Gnostikos" und „Prognostica", ist nur in syrischer (und arabischer) Uebersetzung erhalten und liegt noch unedirt auf den Bibliotheken, so dass besonders für die dogmengeschichtliche Behandlung die nöthigen Unterlagen noch fehlen. Aus dem, was der Verfasser in dieser Beziehung für jetzt bietet (Kap. 3: die ethische und dogmatische Lehreigenthümlichkeit des Euagrius) erhellt die im Allgemeinen Origenistische Grundrichtung, speciell auch die den Kappadocischen Theologen, besonders Gregor von Nyssa, nahestehende Verhältnissbestimmung von ethischer Praxis und theologischer Erkenntniss; doch überwuchert freilich hier die asketische Ausgestaltung der Ersteren derartig, und in der Ueberlieferung, wie sie bis jetzt zugänglich ist, tritt grade sie so einseitig hervor, dass man von Euagrius wenig mehr als den Specialschriftsteller für Mönche zu sehen bekommt. Auch dieser Ethik für Mönche, insbesondere der

Lehre von der Apathie als Grundtugend fehlen augenscheinlich die stoischen Grundlagen nicht (s. S. 59. 64. und des Verfassers Studie über „Die sieben Hauptsünden", wo die Logismenlehre des Euagrius oder seine Anweisung zur Bekämpfung der Gedankensünden näher erörtert ist). Auch die Anthropologie trägt platonisch-stoisches, die Gotteslehre neuplatonisches Gepräge. Der Verfasser rückt den Euagrius dem Dionysius Areopagita nahe, für dessen Zeitgenossen er ihn hält, weil er jenen mit Dionysius von Rhinokolura identificirt. Uebrigens verwendet er in diesem Zusammenhange wenig passend auch das Fragment εἰς τὸ Hɛlle (das hebr. Gottes-Tetragramm), welches schwerlich von Euagrius stammt. Die Berührung mit Pelagius hält der Verfasser zweifellos mit Recht für rein sachlich. Von Origenes' Eigenthümlichkeiten findet er bei Euagrius nur die Lehre von Präexistenz und Fall der Seelen, was jedoch dafür genügte, dass man seit dem sechsten Jahrhundert die kirchliche Verdammung des Origenes auch auf jenen ausdehnte. Zur Veröffentlichung des syrischen Quellenmaterials machte einstweilen **Baethgen** einen Anfang, indem er eine ausführlichere Recension der Schrift von den acht Lastergedanken, als wir sie griechisch im „Antirrhetikus" besitzen, aus dem Syrischen des Cod. Berol. Sachau 302 deutsch wiedergab; ein Schriftstück, das einen stark pathologischen Eindruck hinterlässt, und von den Sentenzen, welche **Elter** edirte, stark absticht. Auffallend aber ist, dass Zöckler des Letzteren Publicationen mit keinem Worte erwähnt, und eben desshalb hinter seinen Ergebnissen, bezüglich der Gnomen, zurückbleibt.

Dionysius Areopagita.

I. Langen, die Schule des Hierotheos (Internationale theol. Zeitschr. 1893. S. 590—609. 1894 S. 28—46).

H. Koch, Proclus als Quelle des Pseudodionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen (Philologus 1895. S. 438—454).

I. Stiglmayr, der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Uebel (Histor. Jahrbuch 1895 S. 253—273. S. 721—748).

H. Koch, der pseudepigraphische Charakter der dionysischen Schriften (Theol. Quartalschr. 1895 S. 353—420).

J. Stiglmayr, das Aufkommen der Pseudodionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Litteratur bis zum Lateran-Concil 649 (Gymnas.-Programm. Feldkirch 1895).

O. Siebert, die Metaphysik und Ethik des Pseudo-Dionysius Areopagita (75 S.) Dissertation. Jena 1894.

Die Dionysius-Frage, über welche im Archiv zuletzt Jahrgang 1894, S. 431 ff. 440., berichtet ist, hat seitdem eine voraussichtlich endgültige Wendung genommen, womit eine peinliche Episode ihren Abschluss fand, während welcher die heutige protestantische Kritik sich nicht eben mit Ruhm bedeckt hat. Sie zeigte sich förmlich hypnotisirt durch den Versuch Hipler's (1861), Dionysius vom Verdacht der Fälschung zu entlasten, indem er alle Stellen, welche auf das apostolische Zeitalter als Lebenszeit des Verfassers zu weisen scheinen, auf das 4. Jahrhundert umdeutete. So war freilich die apostolische „Echtheit" preisgegeben, und wurde einem Ceslaus Schneider (1886) zur Vertheidigung überlassen; aber nur um in einem andern Sinne gerettet zu werden. Bald gehörte es innerhalb der „massvollen", „besonnenen" Theologie zum guten Ton, Dionysius als einen Schriftsteller zu betrachten, der der Mitte oder dem Ende des 4. Jahrhunderts angehören wolle und wirklich angehöre. Schon Böhmer (1864), und Niemeyer (1869) stimmten zu; Möller beeilte sich, den Artikel Dionysius in der protest. theol. Realencyklopädie entsprechend umzuarbeiten (1878), A. Jahn (1889) Asmus (1890), selbst Lagarde (1891) folgten, Kurz in seiner Kirchengeschichte (12. Aufl. 1892) versetzte Dionysius anderthalb Jahrhunderte zurück, die Katholiken Nolte, Alzog, Nirschl waren schon längst gewonnen, und als vollends Dräseke 1889 und 1890 die Frage in ihrem ganzen Umfang wieder aufnahm und im Sinne Hiplers erledigte, schien eine seit Laurentius Valla sich forterbende Unbesonnenheit der Kritik endlich berichtigt und gesühnt zu sein. Gleichwohl gab es, abgesehen von unverbesserlichen protestantischen Kritikern, welche, wie Nippold (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1891), Gelzer (Wochenschrift für class. Phil. 1892), Wendland (in dieser Zeitschrift 1894), grade durch Dräseke auf Hipler's „Abenteuerlichkeiten" hinzuweisen veranlasst wurden, selbst eine Anzahl

katholischer Theologen, welche, wie Funk (Theol. Quartalschrift 1890. 1894), Jungmann (1890), Bardenhewer (1894), sich an der früher von der wissenschaftlichen Welt als selbstverständlich erachteten Ansetzung der Dionysischen Schriften um das Ende des 5. Jahrhunderts nicht irre machen liessen.

So erscheinen die Abhandlungen von Langen bereits wie Nachzügler aus einer schon wieder überwundenen Verirrung. Der Verfasser schlägt, um Hiplers Resultat festhalten zu können, den Weg ein, die aufs apostolische Zeitalter deutenden Stellen nicht alle umzudeuten, sondern als spätere Interpolationen auszuwerfen. Dahin gehören vor Allem die, neuerdings so viel versuchte (vergl. Archiv 1894, 432), Stelle div. nom. III, 2, der Brief an Johannes auf Patmos, die Aufschriften der Briefe, die Namen Titus und Timotheus im Brief an Titus, während an ep. VII, 2 (die Sonnenfinsterniss bei der Kreuzigung) ein höchst sonderbarer Umdeutungsversuch (Sonnenfinsterniss in Kreuzesform) gemacht wird. Namentlich aber benutzt ferner der Verfasser den neuplatonischen Jargon der Väter Gregor von Nazianz, Cyrill von Alexandrien, ja auch Gregor von Nyssa und Didymus, um darin litterarische Abhängigkeit von den Dionysius-Schriften nachzuweisen. Diese gerathen damit also in die Mitte des 4. Jahrhunderts. Die zweite Abhandlung fügt dem eine positive Construction ihrer Abkunft und Entstehung hinzu. Die Existenz des Hierotheos, des angeblichen Lehrers des Pseudo-Dionysius erscheint dem Verf. glaubwürdig, und er betrachtet ihn als den Stifter einer Schule, die, um den durch Julian mächtig in Mode kommenden Neuplatonismus auszustechen, das durch die dogmatischen Streitigkeiten discreditirte Christentum mittelst einer dem Neuplatonismus ähnelnden Darstellungsweise wieder zu empfehlen versuchte. Da Julian's Bemühungen schnell wieder verschwanden, so wurde auch diese Opportunistentheologie alsbald wieder überflüssig. „Dionysius" wird ein obscurer Anonymus, war aber möglicherweise identisch mit dem Atheniensischen „Senator" Dionysius, dem Adressaten von Julian's ep. 59. Die Interpolationen, die ihn zum Apostelschüler stempeln, sollen dann erst von den Monophysiten im Anfang des sechsten Jahrhunderts begangen sein, und sich in den

mannigfachen armenisch und syrisch vorhandenen Fälschungen fortgesetzt haben.

Dies ganze Gebäude ist jetzt durch den endlich geführten Nachweis literarischer Abhängigkeit des Pseudo-Dionysius vom Neuplatoniker Proklus gestürzt. Langen selbst hatte schon Berührungen mit Proklus gefunden, blieb jedoch noch geneigt, das umgekehrte Verhältniss anzunehmen. Zwei katholische Gelehrte, Koch und Stiglmayr haben gleichzeitig, unabhängig von einander den Nachweis erbracht, der längst hätte erbracht werden sollen und können, dass Dionysius den Proklus benutzt hat. Obwohl dies schon Engelhardt (1823) feststand, und Zeller und Christ nichts anderes voraussetzten, so war man doch bei der Aehnlichkeit der Gedanken und der Terminologie unter den Neuplatonikern selbst über eine allgemeinere Vergleichung dieser letzteren von Plotin bis Proklus nicht hinausgelangt, während jetzt der richtige Weg eingeschlagen ist, zu untersuchen, ob nicht in einem Punkte wo die Neuplatoniker unter sich auseinandergehen, Dionysius, indem er einer Partei derselben folgt, sich als abhängig verrathe. Dieser Punkt ist gefunden: es ist die Lehre vom Bösen. In einer freilich nur lateinisch erhaltenen Abhandlung de malorum subsistentia bestreitet Proklus den Sitz des Bösen in der Materie, wie ihn Plotin, Porphyr und Jamblich noch behauptet hatten; und „Dionysius“ der innerhalb seines christlichen Systems diese dualistische Inconsequenz durchaus nicht brauchen konnte, folgt demjenigen Philosophen, der sie schliesslich überwand. So sehr der Gedanke sich nahe legt, dass Dionysius durch die innere Consequenz der christlichen Weltanschauung selbst auf diesen Weg hätte geführt werden müssen, und seinerseits ein neues Moment hätte einführen können, das Proklus dann aufnahm, so ist doch der philologische Nachweis von Koch und Stiglmayr zu schlagend geführt, dass Dionysius vielmehr seinen hergehörigen Abschnitt div. nom. IV, 18—35 in Abhängigkeit von dem Gedankengange der genannten Abhandlung des Proklus geschrieben hat. Er ist damit wiederum in den Uebergang vom 5. zum 6. Jahrhundert verwiesen. Und Gelzer, der schon 1892 (Wochenschr. f. klass. Phil. Sp. 95 ff. 123 ff.) Hipler's Conjecturen aus den Handschriften schlagend widerlegte, gab als-

bald auch jetzt sein Votum dahin ab (a. a. O. 1896. Sp. 1117), dass die Streitfrage durch Stiglmayr's Nachweis nunmehr endgültig entschieden sei und theilte mit dass auch Hipler selbst jetzt zustimme. Gleichwohl wollte freilich Draeseke seine Sache noch nicht verloren geben, worüber jedoch später zu berichten sein wird.

Inzwischen hat Koch[2]) die Frage des pseudepigraphischen Charakters des Dionysius ebenfalls nochmals einer eingehenden Behandlung unterzogen. Er orientirt zunächst über den Stand der Frage, stellt dann den Umfang des unter Dionysius' Namen vorhandenen Schriftthums fest, wobei die von Hipler construirte dogmatisch-systematische Aufeinanderfolge der vorhandenen und der angeblich verlornen als willkürlich erwiesen, und die schon dem Maximus Confessor allein bekannten noch jetzt vorhandenen vier Schriften nebst zehn Briefen als die einzigen wirklich verfassten wieder festgestellt werden. Der Verfasser bespricht dann die gravirenden Stellen: zuerst Div. nom. III, 2, die er für ursprünglich hält und auf den Tod der Maria (θεόδοχον σῶμα) bezieht; ferner Ep. VII, 2, gegen Hipler und Langen; sodann die verschiedenen Versuche den Brief 10 an den Apostel Johannes auf Patmos loszuwerden; endlich widerlegt er die Hipler'schen Ausdeutungen der verschiedenen Stellen und Termini, welche den Autor ins apostolische Zeitalter versetzen, und weist kurz wieder auf die altbekannte Thatsache hin, dass die meisten vorkommenden Namen dem Neuen Testament entlehnt sind, und sich lediglich auf die vorgespiegelte Zeit beziehen. Ein Hinweis auf die den Fälscher moralisch einigermassen entlastenden Gepflogenheiten der antiken Schriftstellerei schliesst den verdienstvollen Aufsatz.

Schon vor Erledigung der kritischen Fragen hatte Siebert Metaphysik und Ethik des D. darzustellen unternommen, und zwar bemerkenswerther Weise gleichfalls schon unter Voraussetzung seiner Abhängigkeit von Proklus als der wahrscheinlichsten Auskunft, ja grade mit Beziehung auf die Frage nach dem Wesen des Bösen (S. 45). Dennoch blieb nach seinem eignen Geständniss dem Ver-

[2]) Stiglmayr's Gymnasialprogramm ist mir, wie auch die anderen Gymnasial-Programme, über die hier zu berichten gewesen wäre, nicht zugänglich geworden.

fasser die litterarische Frage „noch völlig dunkel“ (S. 74), und er will dem Problem erst durch Untersuchung der Lehre des Autors näher kommen. Er geht — nach litterargeschichtlichen Einleitungen, die den Stand der Frage aber wesentlich nur bis auf Hipler und seine Widerlegung durch Gelzer verfolgen — davon aus, dass bei D. Neuplatonismus und Christenthum „vermischt“ sind und will die Art dieser Vermischung durch einen Versuch ergründen, die Gedanken des Autors systematisch zu ordnen. Zunächst die bei der Ekstase endigende Erkenntnisstheorie steigender Abstraction auf Grund von Offenbarung findet der Verfasser neuplatonisch, was allerdings nicht erst festgestellt zu werden brauchte. Es folgt betreffs der Gotteslehre die ebenso bekannte negative (überwesentliche) und positive (causative) Absolutheit; erstere findet der Verfasser (S. 28) ebenso „echt christlich“ wie neuplatonisch. Letztere führe bei D. zu einem „dynamischen Pantheismus“ (ohne Wesensimmanenz); und dieser soll, als ebenfalls neuplatonisch, den Dionysius schon zum Christenthum in Differenz bringen, daher er ihn durch Hypertransscendenz verschleiere. Sonst galt, und gewiss richtiger, umgekehrt grade die positive Gotteslehre für christlich, die negative für neuplatonisch. In der Kosmologie, wo der Verfasser beim D. Gottes Schaffen (christlich) und die Wirksamkeit der Ideen (neuplat.) sich mischen sieht, kommt er auf das Problem des Bösen, sieht richtig wie hier D. dem Proklus näher steht, vergleicht aber Letzteren augenscheinlich nicht direct. Im Uebrigen findet er den substantiellen Emanatismus ausgeschlossen, die triadische Stufenordnung des Geschaffenen aber acceptirt. Dagegen beachtet er auch hier in der Auseinandersetzung über die Prädicate Gottes den deutlicher hervortretenden religiös-christlichen Charakter in D.'s Lehre nicht genügend. Erst in der Trinitätslehre sieht er ein rein christliches Einschiebsel, das indess die Wesenseinheit Gottes nicht stört. Die Menschwerdung vollends hebt den neuplatonischen Zusammenhang auf, zumal sie monophysitisch gedacht wird, während ein samosatenischer Dynamismus zum „dynamischen Pantheismus“ besser gestimmt hätte. Der Verfasser geht darüber hinweg; auch über die Frage, wie überhaupt der Erlösungsgedanke zum Neuplatonismus stimmt. Vollends in der Ethik wird der Riss immer

grösser, die Aufnahme fremdartiger Ideen wie Sündenfall, Erbsünde etc. in den neuplatonischen Grundrahmen immer auffälliger, während die Vorstellung vom subjectiven Erlösungsprocess wieder besser dazu passt; doch ist schliesslich der Auferstehungsglaube wieder eine Anleihe bei der Tradition. Diesen Schwierigkeiten widmet der Verfasser seine Aufmerksamkeit zu wenig. Er suspendirt übrigens sein Urtheil. Unseres Erachtens signalisirt der Areopagite bereits deutlich das dereinstige Fiasco der Scholastik: schon sein System stellt wie diese einen principlosen Eklekticismus dar, der über das beiderseitig Charakteristische der zusammengeschweissten verschiedenen Weltanschauungen im Unklaren bleibt. —

Ambrosius.

R. Thamin, St. Ambroise et la morale chrétienne au IVe siècle. Étude comparée des traités „des devoirs" de Cicéron et de S. Ambroise. (498 S.) Dissertation. Paris. 1895.

Zu Ambrosius brachte uns das Jahr 1895 eine französische Studie von Thamin, welche unstreitig unter der Serie der diesmal zu besprechenden Schriften als die inhaltsreichste und bedeutendste Leistung zu bezeichnen ist. Sie giebt weit mehr als der bescheidene Titel vermuthen lässt, nicht etwa nur eine philosophisch-literar-historische Vergleichung zweier Schriftwerke, sondern eine cultur- und religionsgeschichtliche Orientirung grossen Stils, bis auf die unmittelbare Gegenwart und ihre geistige Signatur herab. Der Verfasser wagt, was bei historisch-kritischen Arbeiten heute beinahe verpönt erscheint — zumal in Deutschland — Gedanken zu haben und sie in all ihrer Reichhaltigkeit und edlen Feinheit zu entwickeln. Den Kern des Buches bilden die Kapitel 5. 6: Ambrosius' Schrift de officiis in ihrem Verhältniss zu Cicero's Werk und zur stoischen Ethik, und Kap. 7: Ambrosius' Ethik in seinen sonstigen Schriften; dieser Gegenstand wird aber einerseits unter einen allgemeinen geschichtsphilosophischen Gesichtspunkt gestellt, und als ein typisches Beispiel des grossen culturgeschichtlichen Vorganges der im Christenthum erreichten Vereinigung des moralischen und religiösen Bewusstseins betrachtet; andererseits auf Grund des breitesten dogmengeschichtlichen Zusammenhangs behandelt. Eine Vorbereitung erfolgt zunächst in den 4 einleitenden

Kapiteln. Die persönliche Charakteristik des Ambrosius und seiner Entwicklung zum geistigen Führer der Kirche des Occidents eröffnet das Ganze; kräftig wird herausgehoben, wie er in historischen Momenten von entscheidender cultureller Bedeutung das neue Princip der sittlicher Religiosität mit römischer Energie vertritt (Busse des Kaisers Theodosius) —, wobei allerdings die hierarchische Kehrseite dieser und ähnlicher Vorgänge im Hintergrunde bleibt (Kap. 1). Dann führt das 2. Kap. Ambrosius' „erste Lehrer" vor, d. h. es wird der orientalisch-griechische Untergrund der christlichen Ethik gezeichnet, mit welchem versehen sie in den Occident übergeht, wie er gelegt ist schon durch Philo; gefährdet, aber auch (durch die Askese) weiter entwickelt ist durch die Gnosis; endlich geklärt und vollendet wird durch Clemens und Origenes. Es würde an diesem Orte viel zu weit führen, diesen inhaltreichen Ausführungen des Verfassers ins Einzelne zu folgen, oder die mehrfachen Dissense besprechen zu wollen, zu welchen seine Darstellung Anlass giebt — so, wenn er bei Philo den Dualismus und die Ekstase jüdisch findet, oder in der Gnosis den ethischen Charakter hinter den metaphysischen zu sehr zurücktreten lässt; Clemens' Princip der Liebe mystisch nennt, und doch einräumen muss, wie besonnen derselbe die Vermessenheit der Ekstase ablehnt; oder bei Origenes das Freiheitsprincip als stoisch erachtet; richtig ist jedenfalls, dass, wie er hervorhebt, die christliche Ethik in diesem Entwicklungszuge mit einem bestimmten dogmatischen Anschauungshintergrund so fest verwuchs, dass die praktische Reaction der lateinischen Väter hiergegen als gesund erscheint (S. 84), obwohl sie ihre Abhängigkeit von diesem einmal gelegten Grunde doch nicht mehr zu verleugnen vermögen. Endlich bildet den Schluss dieses Abschnittes die Parallelisirung Philo's und Cicero's in ihrem Einfluss auf Ambrosius. Dass dieser freilich ersteren nur durch Origenes gekannt habe, ist ein seltsamer Irrthum des Verfassers. Gleichwohl ist es in hohem Grade anziehend, wie hier das Zusammentreffen Philo's und Cicero's in Ambrosius als ein Miniaturbild der grossen Entwicklungszüge der Zeit gezeichnet wird, indem der Verfasser darauf hinweist, wie das orientalische Element, durch das hellenische in den Alexandrinischen Vätern schon temperirt

und der classischen Cultur assimilirt, dem römischen entgegengeführt wird; worauf er dann im 3. Cap. im besonderen das Verhältniss vom Christenthum und classischer Cultur erörtert. Hier kann nun wohl die erste Ausführung über die innere Wahlverwandtschaft des „praktischen", seiner Natur nach „werkthätigen" Christenthums mit dem römisch-praktischen, ja römisch-gesetzlichen Geiste nicht ganz genügen. In dem Hinweis auf Clemens Romanus, selbst auf die Apologeten erscheint der jüdisch-alttestamentliche Einschlag nicht hinlänglich beachtet, und die Contrastirung derselben zu der „Weltverachtung" des Paulus zeugt von mangelhafter Beherrschung der urchristlichen Probleme unter dem Einfluss katholischer Anschauungsweise. Auch wenn der Verfasser, dem das Christenthum im Westen schon ein „Christenthum" repräsentirt, durch eine Philosophie wie die des Seneca und Epiktet, vorfinden lässt, so beruht das auf einer zu weit gehenden Identifizirung der Moral als solcher mit „Christenthum". Um so richtiger sieht er, wo dies letztere einzusetzen hatte: in dem klaffenden Hiatus zwischen ethischer Theorie und thatsächlichem Sittenverfall. Zugleich aber schildert er, nach einem Seitenblick auf die isolirte Stellung eines Tertullian, wie zunächst nicht mehr zu Stande kommt als ein Compromiss: das Christenthum einigt sich mit der classischen Cultur nur so, dass das Heidenthum wieder durchschlägt, aber immer die Reaction repräsentirend, während das Christenthum den Fortschritt darstellt. Hilarius als der erste lateinischchristliche Philosoph bezeichnet einen Sieg, Julians Edict gegen die classische Bildung der Christen einen Reactionsversuch der Eifersucht auf den überlegenen Gegner.

Dass gleichwohl das siegende Christenthum das Bündniss mit den ihm verwandten Geistesströmungen des Römerthums eingehen muss, beweist der im 4. Kap. geschilderte „Ciceronianismus der lateinischen Christen des 4. Jahrhunderts": bei ihnen erlangt Cicero's ursprüngliche national-pädagogische Absicht, welche er mit seiner fragwürdigen philosophischen Schriftstellerei einst verband, den reinsten Erfolg. Er repräsentirt ihnen am bequemsten die gesammte Vergangenheit der antiken Wissenschaft; sein Theismus, seine Moral sind für sie entscheidend: Zeugniss dessen Minucius

Felix (S. 139—145), Lactanz (S. 145—160); endlich Cicero's Wirkung auf Hieronymus und Augustin (S. 161—177) bis hinein ins Mittelalter (S. 177—189).

Nach alle dem erscheint es nun durchaus begreiflich, dass für Ambrosius sein Anschluss an Cicero behufs Abfassung seines Werkes de officiis etwas ganz unverfängliches und selbstverständliches war; eben deshalb ist dieses Werk so typisch für den Zusammenschluss zweier Civilisationen (S. 203). Nach Erörterung des Verhältnisses von Cicero's de officiis zu Panätius (S. 189—201) schreitet der Verfasser zur Analyse von Ambrosius' Buch (S. 201—218), nicht mit der Absicht seiner literar-kritischen Zerfaserung — dass Predigten einverleibt sind, wird am Schluss beiläufig constatirt — sondern um die Umprägung zu zeigen, die er an dem von Cicero übernommenen Stoff vollzogen hat. Hierbei nimmt der Verfasser viel von dem Folgenden vorweg. Um Wiederholungen unsererseits zu vermeiden, wenden wir uns sofort dem nächsten Abschnitte: „Ambrosius' Stoicismus" zu: (S. 218—237). Der Verfasser stellt scharf die Frage: was für stoisches Geistesgut hat sich Angesichts der christlichen Invasion erhalten und tritt bei Ambrosius in verjüngter Form wieder auf. Die Antwort ist: der Gegensatz von Vernunft und Affecten wird acceptirt, erstere ganz stoisch gefasst, letzteren aber mehr Recht eingeräumt für den nothwendigen Kampf um das Gute. Das höchste Gut erscheint als vita beata, sonst von Ambrosius religiös als die durch Tugend verdiente Seligkeit gefasst, hier aber philosophisch als Tugend mit Gotteserkenntniss, öfters unter Verschwimmen der Begriffe vita beata und aeterna. Erhalten ist als sittliches Kriterium die stoische „Uebereinstimmung mit der Natur", aber diese als Wille Gottes gefasst. Der Selbstlohn in der Tugend mit der Verachtung äusserer Güter führt zu einer Begegnung zwischen Stoicismus und christlichem Asketismus, wobei aber als Vorzug des Christenthums die Verwirklichung der stoischen Fiction des „Weisen" in den Heiligen und in Christo geltend gemacht wird; und endlich weist auch der Verfasser auf die bekannte Parallele zwischen der doppelten Tugend der Stoiker und der katholischen doppelten Sittlichkeit hin. Weit kommt Ambrosius den stoischen προηγμένα

in seinem Abschnitt über das „utile" entgegen. Die Eintheilung der Tugend wird von Cicero übernommen, aber der Sinn der Cardinaltugenden ändert sich; gleichwohl trägt der ganz active Charakter dieser christlichen Sittlichkeit durchaus das Gepräge des römischen Stoicismus, und die christlich-quietistische Neigung ist durch eine entschieden sociale Tendenz überwunden. Vollends wird die antike amicitia anerkannt, und das honestum als Merkmal sittlicher Gesundheit, endlich auch Cicero's decorum beibehalten, letzteres freilich von Cicero's Magistrat auf den Priester übertragen, auch so aber dadurch ein griechisches Schönheitsgefühl der christlichen Moral erhalten.

So ist dem Ambrosius der Stoicismus in Fleisch und Blut übergegangen. Er hat ihn, auch ohne die Anleitung Cicero's. Ambrosius repräsentirt an seinem Theil die damalige stoische Reaction gegen den Platonismus des Ostens, und durch sein Werk ist ein stoisches Element in die Moral des Mittelalters und bis zu uns durchgedrungen. Das 6. Kap. macht indess auf die trotz dieser Uebereinstimmungen vorhandenen Unterschiede zwischen beiden Werken aufmerksam, zunächst äusserlicher Art, wie sie durch Ambrosius' Undankbarkeit gegen die Philosophie, der auch er den alten Plagiatvorwurf nicht erspart, veranlasst werden, womit eine an Geschmacklosigkeit grenzende Manie verbunden ist, alle heidnischen antiken Beispiele durch biblische zu ersetzen. Wichtiger aber und significanter für die Auffassung des Verfassers ist, wie er das Hervortreten „neuer Tugenden" beobachten zu können glaubt. (S. 250—278). Zwar verhehlt der Verfasser sich nicht, dass dies schon dadurch herbeigeführt werde, dass Ambrosius überhaupt eine andere Art des Gemeinschaftslebens im Auge hat als Cicero: nicht das innerhalb des Staats, sondern das innerhalb der Kirche; daher an die Stelle des Rechts als Regulator die Liebe tritt. Aber auch die rein persönlichen Lebensformen, das einsame Leben sowohl wie das Freundesverhältniss gewinnen neben dem antik-stoischen ein christlich-religiöses Gepräge durch die Beziehung der Einsamkeit auf den Verkehr mit Gott, durch die Basirung der Freundschaft auf Frömmigkeit und Barmherzigkeit, und ihre Ueberbietung durch das Freundesverhältniss zu Gott. Aus dieser

Mischung erwächst eine „neue Moral“ (S. 253). Die Cardinaltugenden verwandeln sich: die Weisheit wird Glaube, die Gerechtigkeit wird Liebe (Charité), auf Rechte verzichtend, nur Pflichten kennend: die fortitudo wird zum christlichen Leidensmuth; die Mässigkeit wird zur Milde, Demuth, Keuschheit. Der ganze moralische Gesichtspunkt verändert sich. Die Moral wird rein innerlich; sie fundirt sich religiös: aus der Autonomie der antiken αὐτάρκεια wird die Heteronomie des Gehorsams gegen Gott. Alles beherrscht aber die Liebe. Sie zieht die Consequenzen jenes Solidaritätsverhältnisses, wie es schon die Lehren von der Erbsünde wie von der Erlösung in der Menschheit voraussetzen (S. 264): sie wird geboten; das Herz empfängt seine Befehle; und mit der Liebe zu den Armen stellt sich die Liebe zur Armuth selbst ein — im vollen Gegensatz zur antiken Denkweise, meint der Verfasser. Vollends eigenthümlich endlich ist dem Christenthum der Gedanke der Vergebung, nicht bloss begründet auf die Einsicht in die Unvermeidlichkeit des Vergehens, wie im Stoicismus, sondern gegenüber zweifelloser Schuld, ja gesteigert zur Feindesliebe, und zum Verzicht auf Gegenwehr; die Liebe, wie sie unbekannt war vor dem Christenthum, als die dem Menschen zugängliche Vergottung, die, wie der Verfasser hinzufügt, vom Uebel befreit und die Sünde sühnt (S. 276).

Dieser ganzen Ausführung könnte ich doch nur mit entschiedenen Vorbehalten zustimmen. Abgesehen von der im letzten Satze hervortretenden katholisirenden Anschauung in der Würdigung der „Charité“, welche jenen religiös-egoistischen Hintergrund verräth, der wohl kaum genuin-christlich ist, und vielmehr eher an den egoistischen Grundzug des stoischen Tugendstrebens erinnert, glaube ich, dass der ganzen Erörterung eine Verkennung der Wirkungen zu Grunde liegt, welche das Zusammentreten von Moral und Religion für erstere gehabt hat. Es ist nicht richtig, wenn man im Christenthum das Auftreten „neuer Tugenden“ und einer „neuen Moral“ constatiren zu müssen glaubt. Das Christenthum hat lediglich die zur Zeit seines Auftretens bereits hochentwickelte Moral unter einen neuen religiösen Gesichtspunkt gestellt, und daraus haben sich neue moralische Motive ergeben,

welche zugleich dazu führten, die moralischen Forderungen zu vertiefen und höher zu spannen.

An sich blieben sie die gleichen. Schon der Stoicismus kannte die Verinnerlichung der Moral und die Steigerung des Altruismus bis zur Feindesliebe. Was das Christenthum hinzu that, ist allein die, wie auch der Verfasser schon sah, als Consequenz des religiösen Gedankens der gemeinsam erfahrenen Erlösung auftretende neue Anschauung von der unter den Menschen bestehenden Solidarität — von dem stoischen Brudergedanken erheblich verschieden durch den ganz concreten Charakter des ihr supponirten gemeinsamen geschichtlichen Erlebnisses von Fall und Erlösung. Die Moral erhält hiedurch einen anderen Grundcharakter, sie wird zur Bethätigung religiöser Gesinnung: aber material ist sie dieselbe geblieben. Es ist ein vergebliches Bemühen, das Eigenthümliche und Originale des Christenthums auf der moralischen Seite suchen zu wollen; es liegt lediglich auf der religiösen, und nur ein von hier ausgehender Reflex fällt auch auf die Moral. Dem Verfasser selbst entgeht das nicht. Er sagt ausdrücklich: Sucht man, so findet man im Alterthum das Bild wenigstens „passagère“ aller christlichen Tugenden. So ist es. Und vollends richtig urtheilt er, wenn er sagt: Das Christenthum führte das emotionale Element in die Moral ein. Um so mehr hätten wir die Durchführung dieser Gesichtspunkte im vorhergehenden gewünscht: zumal der Verfasser ihnen, nach einer interessanten Episode über Ambrosius' sociale Principien (278—292), eine verständnissvolle Erörterung widmet in dem Abschnitt „Neue Principien“. In die christliche Moral hat die Religion Einzug gehalten: die emotionalen Motive des religiösen Glaubens beherrschen jetzt Alles. Ja sogar, dass dies nur dem Wesen der Moral selbst entspricht, erkennt der Verfasser mit wohlthuender Rückhaltlosigkeit an, wenn er von der sogenannten „unabhängigen Moral“ sagt, dass sie, wenn auch los von jedem Dogma, doch nie loskomme von dem an sich im Verpflichtungsgefühl liegenden religiösen Motiv, wenn er dieses in dem Satz „der Gott ist die Pflicht“, auch einseitiger betont als es das Christenthum thut.

Diesen Vereinigungsprocess von Moral und Religion sehen

wir nun in Ambrosius' de officiis nur noch in seinem Beginn; daher bei ihm das Nebeneinander der natürlichen stoischen Moral und der moralischen Gotteslehre. Aber schon hier hat diese Vereinigung einen zwiefachen Effect: wie einerseits die Moral einen neuen Charakter erhält, so erhält die Religion einen ganz neuen Inhalt. In ihr selbst handelt es sich nicht mehr um sinnliche Güter, sondern um das moralische Grundproblem der Schuld; das christliche Dogma erwächst als der legitime Spross dieser Vereinigung — wobei nur der Verfasser (S. 295) die anderweitigen Bedingungen, unter denen das Dogma der antiken Kirche sich zu bilden hatte, nicht hinreichend in Betracht zieht, völlig richtig aber auch in ihm einen wirklichen Ausdruck des sittlich-religiösen christlichen Princips erblickt. Die Moral aber wird durch das persönliche und freie Element des Glaubens erhoben über alle vorchristliche Gesetzlichkeit (294), hat jedoch leider — auch dies entgeht dem zuweilen katholisirenden Verfasser also nicht — durch Degenerirung des Glaubens zum Dogmenglauben bald selbst den Charakter einer das moralische Bewusstsein trübenden Routine-Leistung angenommen. Gleichwohl löst aber der Erlösungsglaube, noch frei bleibend von dogmatischer Verhärtung, bereits ganz neue Gefühle aus, welche als Gottesliebe das durchstehende moralische Motiv werden. Nur leicht berührt Ambrosius in seinen officiis noch das objective Correlat hierzu: den Beistand der göttlichen Gnade; während die autoritäre Betrachtung der Moral als göttliches Gebot schon hier stark hervortritt und die Keime des den antiken Ethikern fremden religiösen Traditions- und Gesetzesthums schon sich zeigen. In der Erörterung der moralischen Wirkungen des Unsterblichkeitsglaubens aber katholisirt der Verfasser, und unterschätzt den trübenden Einfluss der hier wirksamen eudämonistischen Motive; bemerkt andererseits aber richtig seine in der Umwerthung der Lebensgüter hervortretende Wirkung. Endlich fehlt auch der Hinweis auf das Motiv des Sünden- und Teufelshasses nicht, wobei nur der christliche Pessimismus und (nichtprincipielle) Dualismus zu sehr als Gegensatz zum Stoicismus beurtheilt werden, da der Letztere ja längst ähnliche Elemente zugelassen hatte.

Wie sich das Alles mit der Ciceronianischen Grundlage in

Ambrosius' de officiis verträgt? Ambrosius stellt Beides neben einander. Der Stoicismus milderte die Schärfe der neuen Ideen. Es ist ein Compromiss, wenig logisch, aber lebenswahr: das Christenthum des 4. Jahrhunderts, seiner Herrschaft sicher, tolerirt die aufgenommenen fremden Elemente; und darin eben wurzelte die Macht dieser christlichen Moral, dass sie, ohne doctrinär consequent zu sein, dem Moment praktisch entsprach.

Das 7. Capitel ist der Moral in den sonstigen Schriften des Ambrosius und ihrer Vergleichung mit der in de officiis gewidmet. Wir können hier dem Verfasser nicht mehr ins Einzelne seiner interessanten und inhaltreichen Ausführungen folgen, und heben nur heraus, dass er vollkommen richtig constatirt, dass Ambrosius, obwohl er auch sonst von der Philosophie sich beeinflusst zeigt, doch in Schriften, wo er den Spuren Philo's und Origenes' folgt, ein mystisches Element stärker hervortreten lässt; besonders in den Schriften über die Patriarchen den Zusammenhang der christlich religiösen Vorstellungen mehr betont, und ihre Unkenntniss als den Hauptunterschied zwischen Christen und Heiden bezeichnet: „Le païens savaient assez le détail de nos devoirs, mais il leur manquait Dieu" (S. 333) — ein Satz, der mit Rücksicht auf das oben berührte Problem sein Interesse hat. Auch steigert sich in diesen Schriften, und vollends in den sechs über die Virginität (S. 343ff.), der Asketismus, wobei freilich zu bestreiten sein dürfte, dass der Asketismus „principiell christlich" ist (S. 341), auch die Auffassung von Paulus beim Verfasser nicht durchweg richtig erscheint. Endlich vereinigen sich alle diese Züge in den Hirtenbriefen, wo Ambrosius seine persönliche Moral ganz spontan zum Ausdruck bringt, obwohl er hier ebenso wie in de officiis an Priester sich wendet, zu einer starken mystischen Gottesliebe, womit ein entschieden klerikaler Zug, unter kräftiger Betonung des Standesgefühls gegenüber den Laien sich verbunden zeigt. Des ferneren erhalten wir dann noch im 8. Capitel eine Uebersicht über die Zeitgenossen des Ambrosius, sowohl die griechischen Väter, als Hieronymus — dessen eifrige Mönchsmoral und -Propaganda lebhaft geschildert wird — und Augustin. Indess tritt hier, namentlich im ersten und dritten Abschnitt die Selbstständigkeit des Verfassers naturgemäss

mehr zurück, und so fein er auch so die Griechen beurtheilt, so müssten wir bezüglich Augustin's doch mehr mit Andern als mit ihm rechten, wozu hier nicht der Ort ist.

Dagegen kann ich mir nicht versagen, auf den in vieler Beziehung bedeutsamen Schluss des Buches (S. 443—90) noch einen Blick zu werfen, obwohl der Verfasser, auf die ethische Signatur unserer Gegenwart eingehend, aus dem Bereich der Aufgaben heraustritt, die uns hier beschäftigen. Zunächst resümirt er kurz das Ergebniss seiner Untersuchung. Er zeigt, wie das Alterthum, zuletzt der Stoicismus, eine Moral der unabhängigen Vernunft producirt, von ausgeprägt socialem Charakter, theoretisch selbst das Sclaventhum brüderlich mit umfassend; wie dieses sittliche Ideal seit Panätius in die öffentlichen Sitten eindringt, wobei zwar die Principien vielfach im Prisma der Praxis gebrochen, dafür aber doch bis zu einem gewissen Grade fruchtbar werden. In vielem entsprach diese Moral von vornherein dem römischen Nationalcharakter; dadurch gewann sie Dauer, und erlangte diese vollends durch ihren Uebergang ins Christenthum. Dieses demüthigt zwar den Menschen, aber es vertieft diese Demüthigigung durch das demselben gleichzeitig verliehene Bewusstsein seiner Grösse, als Gegenstand göttlicher Liebe.

Ein Versuch mit schlechthin unabhängiger Moral war gemacht. Dies war für das Christenthum sehr werthvoll. Dasselbe eint jetzt Moral und Religion, macht alles abhängig von Gott und Gottesliebe, und daraus ergiebt sich die specifisch christliche Form der Moral: Die Pflichten mögen identisch bleiben. Der Pol, um den sie sich gruppiren, ist ein anderer. Ambrosius giebt so der ursprünglichen Moral andere Motive; dennoch legt er sie zu Grunde, und erhält ihren Einfluss lebendig. Sie geht ins Christenthum über, und begründet so seine Verwandtschaft mit der griechisch-römischen Tradition.

Von hier aus aber unternimmt nun noch der Verfasser eine Vergleichung unserer Ethik mit diesem Markstein in der Geschichte der christlichen Moral: Ambrosius kennt die ausgeprägte Augustinische Dogmatik noch nicht: wir unsererseits lehnen sie ab: wir kennen die alleinseligmachende Kirche nicht mehr, sondern

wir wollen die Toleranz; wir wissen von übernatürlichen Gnadenwirkungen nichts mehr, sondern wir pelagianisiren allesammt, Philosophen wie Theologen: wir sträuben uns gegen die Erbsünde, obwohl sie um vieles glaubwürdiger ist, als die Fictionen von der Güte der menschlichen Natur. Aber wir verwerfen auch den Heilsegoismus des Mönchswesens; sociale Tugend wollen wir, gleich den Griechen; wir wollen keine Askese, sondern irdisches Glück, und hier beginnt unsere Abweichung von Ambrosius. Die Jenseitshoffnung hat ihre Kraft verloren. Die Ethik soll theologisch neutral, ja sie soll selbst von philosophischen Dogmen unabhängig sein — so steht sie in der Luft. Wird sie sich halten können? Dabei sind die Pflichten zum Theil identisch geblieben: andere freilich führen wir nur im Munde. Die Demuth z. B. hat ihren Credit verloren. Seit der Reformation gilt die Persönlichkeit etwas und soll sich geltend machen. Selbstverleugnung, Opfersinn drücken den Menschen herab; wir wollen eine Tugend, welche alle Kräfte entfaltet. Die Grösse in der Demuth sehen wir nicht mehr. Armuth ist fast ein Vorwurf. Und wenn auch Nietzsche's Präconisirung des Egoismus nur eine Episode ist, die Entwicklungslehre beginnt unser Gewissen umzugewöhnen, wir glorificiren den Erfolg, und preisen daneben die werkthätige Liebe: unser Gewissen erträgt solche Mumificirung von Resten der Vergangenheit. Man discutirt unsere Pflichten, man will ihren Grund einsehen, und sucht die Antwort im wohlverstandenen Eigeninteresse und der Vererbungslehre. Der moralische Glaube tritt zurück; ganz zwar kann er es nicht. Die Pflichten kann man begründen, aber nicht die Pflicht. Aber Jenes will man; unsere Moral, aufs Wissen basirt, wird wieder intellectualistisch, wie die antike. So erneuert man alte Träume. Der „Werth der Persönlichkeit“ hat unsere Gesellschaft atomisirt. Die staatliche Concentration will dem entgegenwirken. Das Vaterland ist Gegenstand eines neuen Cultus, wie im Alterthum: so stehen wir wieder Cicero näher als dem Ambrosius.

Allein blosse Reactionen giebt es nicht in der Geschichte der Ideen. Es herrscht nur das Gesetz, dass das Alte sich wiederholt. Hiernach aber muss nach Erneuerung der Antike auch die des Christenthums an die Reihe kommen. Sind Anzeichen dafür vor-

handen? Was giebt es Christliches bei unsern Ungläubigen, das, definitiv uns zugebracht, auch sie nicht loswerden? Es giebt eine neuere Bewegung „zurück zur Religion". Die Naturwissenschaft hat Enttäuschungen gebracht. Der Individualismus ist in Decadence. Die charité retablirt sich. Die „Solidarität" gewinnt wieder an Credit.

Daran ist Vieles nur Sache der momentanen Mode, nichts Verlässliches. Es giebt aber ein älteres Christenthum unter uns, das wir unbewusst besitzen, weil wir es ererbt haben; und dieses Christenthum, lebend in den unantiken Ideen der Liebe, des Rechts, des Fortschritts, der Toleranz dringt ein in unsere Litteratur und unsere Sitten. Die Philosophie der Gegenwart ist christlich. Das Christenthum, zu rasch platonische, aristotelische, stoische Elemente adoptirend, vergass, wie viel Philosophie es selbst enthielt. Die Lehren von Sünde und Gnade haben das Seelenleben, den Alten so einfach und klar, uns mysteriös gemacht. Die Bescheidung des Agnosticismus ist davon ein Ausläufer. Kant herrscht in der Gegenwart. Ferner: Die Werthschätzung der Moral ist nicht zurückgegangen: Gläubige wie Ungläubige stellen sie zuhöchst. Und diese Moral verbindet sich in uns mit den Ahnungen unserer höchsten Bestimmung, den letzten Zweck-Ideen. Die Moral ist heute ebenso ein religiöses wie philosophisches Problem. Dies ist wiederum christlich. Die Moral wirkt in Folge dessen nach Art der Religion, directer persönlich, als Glaube an das Gute. In der Moral zählt einzig die bona fides. Diese aber ist nicht bedingt durch Wissen, sondern durch den Willen, dessen Inhaber ein Jeder ist. Die Willens- und Gewissensbildung ist uns das Wesen der moralischen Erziehung: das ist christlich. Man möchte das säcularisiren; doch der Blick ins Innere führt stets zur Religion, zu Gott. Endlich: Man kommt zurück zur christlichen Liebe; Altruismus, Mitleid sind nur andere Namen. Die werkthätige Liebe (charité) ist nicht nur theoretisch retablirt, sondern praktisch höchst kräftig. Sie dringt in unsere Gesetze ein: das römische Recht weicht dem Evangelium. Dieses zeitigt heute Consequenzen, welche dem Zeitalter der Orthodoxie fremd waren. Die Litteratur der Gegenwart ist die des menschlichen Leids, aufrichtiger als zur Zeit der Romantik. Unsere un-

fromme Epoche hat die Worte Christi eifriger entwickelt, als früher kirchlich geartete Zeitalter. Das Christenthum ist in der Wiederkehr. Vorüber ist nur der Heilsegoismus des Mittelalters. Das Evangelium, das zur That treibt, lebt auf. Wir sind nicht mehr Römer in Dogma und Gesetz, nicht mehr Griechen in Metaphysik. Wir stehen den Ambrosianischen Officiis mit der Liebe im Mittelpunkte näher. Wir sind Christen — aber auch Heiden: Humanität und Evangelium begegnen sich, eine Zweiheit wie bei Ambrosius. Das jüngere Element, die Liebe, wird siegen. So der Verfasser. — Ich habe ausführlich genug referirt, um die Kritik dem Leser selbst überlassen zu dürfen.

Marius Victorinus.

Reinhold Schmid. Marius Victorinus Rhetor und seine Beziehungen zu Augustin. (Inaugural-Dissert. 80 S. Kiel 1895.)

Der als Logiker nicht eben vortheilhaft bekannte Rhetor Marius Victorinus aus der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts (vergl. Prantl I S. 661) ist neuerdings aus seinem Dunkel vorübergehend hervorgeholt, da einige Theologen (Gore im Dictionary of Christian Biography, London 1887, und Harnack) ihm einen hervorragenden Einfluss auf die Entwicklung Augustins haben zuschreiben wollen. Der Verfasser widerlegt diese Hypothese, und zwar mit Leichtigkeit. Doch wird ihm dieselbe ein Anlass, die philosophisch-theologischen Bemühungen des Mannes näher zu untersuchen, was nicht ohne Interesse ist. Als speculativer Philosoph war V. schon von G. Geiger behandelt in zwei Schulprogrammen von Metten (1888f.), welcher besonders sein enges Verhältniss zum Neuplatonismus urgirte. Seine theologische Stellung war noch nicht genügend erkannt, insbesondere nicht sein theologisches Interesse an der damals gerade lebhaft discutirten trinitarischen Frage. Er erscheint als ein noch stark gräcisirender lateinischer Theologe. Der Verfasser eruirt seine Ansichten über alle Hauptprobleme des christlichen Anschauungskreises; die Quintessenz der Arbeit aber ist (S. 24—41) die Darlegung seines Verhältnisses zur Trinitätslehre auf Grund der zweifellos echten beiden Schriften adv. Arium libri IV, und de generatione verbi divini, deren Abfassung Schmid ins Jahr 357 setzt, kurz nach dem erst im Greisenalter erfolgten

Uebertritt des V. zum Christenthum. Das Merkwürdige ist, dass V. sich sofort ganz decidirt zum Vertheidiger der strengsten Fassung der Nicänischen Homousios-Formel aufwarf. Wie er bei seinem neuplatonischen Standpunkt dazu gekommen, erscheint wenig klar. Seiner philosophischen Richtung nach war er nüchtern, ohne mystische Neigungen. Das „Homousios" bezeichnet er selbst als widerspruchsvolles Geheimniss, und dennoch müht er sich gerade vor allem ab seine Richtigkeit zu erweisen. Der Verfasser meint, er habe es gethan, um über den zwischen Christen und Neuplatonikern streitigsten Punkt, die Incarnation, zu sicherer Entscheidung zu kommen; er habe darum gerade derjenigen Lehre sich angenomman, welche am meisten dazu beitrage, die Thatsache der Incarnation sicher zu stellen. Eine seltsame Auskunft; denn die Erhebung Christi zum Homousios hat ja vielmehr gerade am meisten dazu beigetragen, die Incarnation für die Christen selbst zum schwierigsten Problem zu machen, wie die alsbald aus der Dogmatisirung der Trinitätslehre sich erhebenden langwierigen christologischen Streitigkeiten beweisen. Höchstens kann daher wohl gesagt werden, dass V. in der christlichen Aenderung des Gottesbegriffs, welche stärker als der Neuplatonismus es konnte die Beziehung Gottes zur Welt hervorhob, eine Hauptschwierigkeit für den Incarnationsgedanken gehoben *glaubte*, zumal er sich dann über das Problem der „zwei Naturen in Christo" noch wenig Gedanken machte, sondern hierüber einfach doketisch dachte. Wie sehr sich denn auch der zum Theologen werdende Philosoph in seinen Erwartungen täuschte, legt der Verfasser mit anerkennenswerthem Scharfsinn dar, indem er in den verworrenen Auseinandersetzungen des scholastischen Grüblers die Möglichkeiten verfolgt, welche es gab, die Trinität im neuplatonischen Gottesbegriff unterzubringen, oder vielmehr nicht gab, denn sie scheitern allesammt. Entweder konnte die Trinität emanatistisch vorgestellt, und dies dann durch die „Homousie" corrigirt werden — was an sich schon ein Widerspruch war —, oder es konnte eine logische Trennung innerhalb des πρῶτον versucht worden — was aber die neuplatonische Einheit desselben zerstören musste. Dennoch wird dies von V. in einer Reihe verschiedener Wendungen versucht.

Es muss aber bei einer bloss logischen Unterscheidung, wie von potentia und actus bleiben (letzterer dann als logos titulirt, wobei dessen „Homousie“ als Scheinergebniss ja leicht zu halten war). Wenn V. jedoch selbst von diesen Versuchen stets zur einfachen Identität Gottes mit seinem Logos zurückkehrt, so beruhigt er sich darüber wohl vergeblich dadurch dass er meint, Gott nunmehr doch als eine „innerlich lebendige“ Einheit erwiesen zu haben (S. 29f.). Er hat sich höchstens erlaubt, was der Neuplatonismus verbietet, Gott zu analysiren — aber selbstverständlich erfolglos, und wenn er dem Neuplatonismus gegenüber einen „christlichen“ actuosus deus erstritten zu haben glaubte, so war das doch lange noch keine Trinität. Thatsächlich aber nimmt V. (S. 31) alle Unterscheidungen in Gott wieder zurück, und versucht es dann von neuem mit einer Construction des Logos zu einer Art von *κόσμος νοητός* in Gott, was Philonisch wäre, wenn nicht — worauf der Verfasser auffallenderweise nicht hinweist — durch den Homousie-Gedanken das Verhältniss schliesslich geradezu stoisch würde. Die Analogie des Proclus aber, die der Verfasser herbeizieht (S. 34) passt hier nicht, vollends nicht (S. 38 Note) dass der Homousie-Gedanke es gewesen, sei, der die Annäherung an diesen herbeiführte. Denn Proclus gelangt ja nicht zu einer homousianischen, sondern nur zu einer (trotz des Widerspruchs) absteigend-evolutionistischen obersten Dreiheit; und der Verfasser selbst sagt (S. 39), eben auf diesem Wege sei dem V. die Homousie direct wieder abhanden gekommen. Da er nämlich statt diese wirklich herauszubringen, vielmehr stoischem Pantheismus nahe kommt, diesen aber gleichwohl meiden will, so unterscheidet er zwei Logos, und verfällt damit einfach wieder dem neuplatonischen Emanatismus. Auch dabei aber ist ihm nicht wohl und so bleibt es bei kläglichen Versuchen den Pantheismus hinter biblischen Worten zu verstecken. Das Urtheil des Verfassers über diese Versuche ist richtig: „ein Gewirr von Widersprüchen“ (S. 41). Gleichwohl hat V. wenigstens sein möglichstes gethan und sich nicht begnügt, wie zahlreiche andere Kirchenväter, die Trinität einfach in den neuplatonischen Gottesbegriff hineinzuschieben, ohne sich um die entstehende Disharmonie zu bekümmern. Nützlich aber sind solche Darlegungen vor allem,

um den Werth von Urtheilen ins richtige Licht zu setzen, welche im altchristlichen Dogma nichts als dem Christenthum aufgedrängte „hellenische Wissenschaft“ sehen wollen. Der vergewaltigte Theil war weit eher die hellenische Wissenschaft als das Christenthum. Dieses kam in jenem Dogma vielmehr gerade zum Ausdruck, soweit es denn im Alterthum überhaupt zunächst möglich war.

An einem andern Orte als diesem würde ich mit dem Verfasser noch darüber rechten müssen, wie er sich habe verleiten lassen können, bei Victorinus „geradezu eine streng-paulinische Rechtfertigungslehre“ zu finden (S. 62). Wenn der Verfasser (S. 65) selbst bekennt, „dass V. einen der wichtigsten paulinischen Begriffe, den der Gerechtigkeit, durchaus unpaulinisch verstanden hat“, so ist die Sache doch damit für Jeden der den Zusammenhang der Paulinischen Gedanken begriffen hat, einfach abgethan. Man begreift daher nicht, wie der Verfasser noch einmal in seinem Resumé auf des Victorinus „streng paulinische Sätze“ zurückzukommen vermag.

Augustin.

P. Christ, Die Konfessionen Augustins und Rousseau's. Vortrag (28 S.). Zürich 1894.

Joh. Biegler. Die civitas Dei des h. Augustinus. In ihren Grundgedanken dargelegt (74 S.). Paderborn 1894.

Alb. Niemann. Augustins Geschichtsphilosophie. (Inaug.-Diss. 83 S.). Greifswald 1895.

Professor Christ in Zürich giebt eine höchst ansprechende, auf richtiger culturhistorischer Würdigung Lebens- und Charakterdarstellung beider Männer basirende, gerecht abwägende Parallele zwischen ihren berühmten Confessionen. Bei allen Vorzügen, welche dem markigen Charakter des uns theoretisch so vielfach ferner gerückten Kirchenvaters zugebilligt werden müssen, will er doch auch der sittlich ungleich schwächeren Persönlichkeit des Mitbegründers unserer modernen Geistesentwicklung eine Beurtheilung zu Theil werden lassen, „die, von unwahrer Verherrlichung so weit entfernt, wie von selbstgerechter Verdammung, den fehlenden Rousseau tadelt, den kämpfenden ehrt, den duldenden betrauert“.

Biegler giebt ein übersichtliches und durchsichtiges, übrigens

populär gehaltenes Referat über den Inhalt von Augustin's Werk de civitate dei, ohne kritische oder philosophie-geschichtliche Reflexionen. Doch giebt dasselbe keine Vorstellung von der Reichhaltigkeit des Inhalts. Dies wäre in Bezug auf viele uns durchaus die Schranken altchristlichen Denkens verrathende Details nicht zu bedauern. Doch vermisst man auch an Stellen, welche zweifellos hochinteressant sind, das tiefere Eindringen: ich weise nur hin auf die Stelle über die Willensfreiheit (S. 34) V. 9. 10., wo der Leser ohne Ahnung bleibt von dem eigentlichen Grundgedanken Augustins, der geradezu auf einen teleologisch-spiritualistischen Monismus hinsteuert: „causae" im wirklichen Sinn von causae efficientes sind nur die geistigen Ursachen, die voluntates, an deren Dasein zu zweifeln also keinen Sinn hat: „corporales autem causae, quae magis fiunt, quam faciunt, non sunt inter causas efficientes annumerandae, quoniam hoc possunt, quod ex ipsis faciunt spirituum voluntates". (V. 9, 4). —

Niemann's Arbeit ist zum grösseren Theil (S. 7—64) ein eingehendes Referat über Augustins „geschichtsphilosophische" Theorie vom Gegensatz der civitas Dei und der civitas terrena, welches, soviel ich sehe, einwandsfrei ist, nur wohl dem vielfach abgeschmackten Detail bezüglich der Durchführung und Ausmalung jenes Gegensatzes weiter nachgeht, als nöthig gewesen wäre. Es folgt dann eine „Kritik" dieser Theorie (S. 60—80), welche zunächst Augustin den Ruhm zuspricht, der zu sein, welcher die „Geschichtsphilosophie" als solche geschaffen habe, dann aber ihm diesen Ruhm im Wesentlichen wieder entzieht, weil seine Durchführung sowohl den Principien der Philosophie als auch der Geschichtswissenschaft widerstreite. Ich kann weder das eine noch das andere ohne Weiteres zugeben. Die Betrachtung der Menschheitsentwicklung als einer einheitlich und teleologisch zusammenhängenden ist ganz einfach eine Tochter des sittlichen Monotheismus, wurzelt daher im Judenthum, und fand ihren ersten, freilich noch naiven, Ausdruck in der jüdischen Apokalyptik. Von da ging sie aufs Christenthum über, und hatte hier einen ersten nüchterneren Vertreter im Apostel Paulus; der antiken Philosophie dagegen blieb der ganze Gesichtspunkt fremd. Dieses Verhältniss

zwischen Antike und Christenthum im Allgemeinen stellt der Verfasser in seinen einleitenden Bemerkungen auch richtig dar. Er hätte desshalb auch die wahren Anfänge jener Betrachtungsweise bemerkbar machen sollen, statt Augustin zum Schöpfer derselben zu machen. Wenn nun Augustin lediglich der Ruhm einer ersten detaillirteren Durchführung verbleibt, so schmälert ihm der Verfasser denselben, indem er meint, Augustin's Gesichtspunkt sei lediglich ein religiöser, kein philosophischer. Die Art, wie dabei diese Gesichtspunkte zu einander in den schroffsten Gegensatz gestellt werden, indem der erste nur auf „übernatürlicher Offenbarung“, der zweite nur auf „natürlichen Principien“ beruhen soll, muthet gradezu mittelalterlich an, und erinnert an den Grundsatz von der „doppelten Wahrheit“. Dass der Verfasser es nicht so meint, beweist er dadurch, dass er vor der „übernatürlichen Offenbarung“ in Augustin's Theorie recht wenig Respect bezeugt, indem er Letzterer ihren mythologischen Dualismus und alles wahrhaft geschichtliche Geschehen aufhebenden Determinismus zum Vorwurf macht. Eben desshalb aber wird, wie alle Teleologie, so auch die Geschichtsphilosophie zur Religion resp. zum Christenthum überhaupt nicht in dem ablehnenden Verhältniss stehen, zu welchem sie sich gegenüber dem sehr unvollkommenen Entwurf des Augustin allerdings genöthigt sieht. Philosophisch-teleologische und religiöse Betrachtungsweise sind an und für sich vielmehr innerlich verwandt und zu gegenseitiger Correctur und Ergänzung berufen[3]).

[3]) L. Grandgeorge: Saint Augustin et le Néoplatonisme wurde mir zu spät zugänglich und wird im nächsten Bericht besprochen werden.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Litteratur.

Apelt, O., Ueb. Ranke's Geschichtsphilosophie. Progr. Eisenach.

Arnim, J. ab., De republica Platonis etc.. Progr. Rostock 98.

Augustini, De civitate Dei libri XXII. Rec. E. Hoffmann. Wien. Tempsky.

Bamberger, A.. D. Questiones criticae in Platonis etc.. Progr. Gotha.

Bender, Wilh., Mythologie u. Metaphysik. Entstehung der Weltanschauung im griech. Alterthum. Stuttgart. Frommann.

Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausg. von Ludwig Stein. Bd. XIII, XIV, XV. Bern. Steiger & Co.

Betzinger, B. A.. Seneca-Album, Freiburg in B.. Herder.

Biehler, Augustins Kampf wider den Neuplatonismus etc.. Neue kirchliche Ztschr., X, 6.

Blass, F.. Zur ältesten Gesch. d. platonischen Textes. Akad. Lpz. 98.

Bodhabhikshu. Br.. Die Geheimphilosophie d. Indier. 9 Bg.. Lpz.. Friedrich.

Braunschweiger. D., Die Lehre von d. Aufmerksamkeit im 18. Jahrh.. Lpz. Haacke.

Brunhofer, H., Giordano Bruno's Lehre v. Kleinsten als Quelle d. prästabilirten Harmonie d. Leibniz. 2. Aufl.. Lpz.. Dieter.

Bruno's Giordano, Reformation d. Himmels ed. Kuhlenbeck. neue Ausgabe, Lpz., Dieter.

Budde, E., Die Beweise für das Dasein Gottes von Anselm bis zu Descartes. Diss. Erlangen. 98.

Burckhardt, W.. Kant's objectiver Idealismus. Diss. Greifswald 98.

Commer, E.. Fra Girol. Savonarola. II. Jahrb. f. Philos. u. specul. Theol. XIII. 1.

Dahlmann, J., Mahàbràta-Studien. I, Genesis d. Mahàbràta. Brl. Dames.

Deussen, P., Die Philosophie d. Upanshads. I. 2. Lpz.. Brockhaus.

Deutschthümler, W., Ueb. Schopenhauer zu Kant. Wien. J. Dirnbock.

Diehl, E., Subsidia Procliana. Rhein. Museum f. Philologie N. F. 54. 2.

Dionysii Halicarnasei quae exstant ed. Geld.. H. Usener et L. Radermacher, Lpz. Teubner.

Drexler, W., Zu Philo de posteritate etc., Philologus 58, 2.
Duboc, J., 100 Jahre Zeitgeist in Deutschland. 2. Aufl., Lpz., O. Wigand.
Eisler, R., Wörterbuch d. philos. Grundbegriffe, III Liefer. Berlin, Mittler u. Sohn.
Endres, J., A., Korrespondenz der Mauriner m. d. Emmeramern etc., Stuttgart, J. Roth.
Eucken, R., Die Lebensanschauungen d. grossen Denker, 3. Aufl., Lpz.
Falkenfeld, Marx u. Nietzsche. Lpz., W. Friedrich.
Fischer, K., Gesch. d. neueren Philos., 26 Lief., Heidelberg, C. Winter.
Fischer, M., Schleiermacher, Berl., Schwetschke.
Frankenberg, Studiorum Aristot. specimen, Progr.
Friedmann, J., Aristoteles' Analytica bei d. Syrern, Diss. Erlangen 98.
Gattermann, H., Ueb. d. Verhältniss von Kant's Inauguraldiss. vom J. 1770 zu d. Kr. d. r. V., Diss. Halle.
Geyser, J., Wie erklärt Thomas v. Aquin uns. Wahrnehmung d. Aussenwelt? Philos. Jb. d. Görres-Gesellschaft, XII, 2.
Gomperz, Th., Griechische Denker, 8. Lfg., Lpz. Veit & Co.
Gromzow, O., Benekes Leben und Philosophie (Berner Studien Bd. XIII), Bern, Steiger & Co.
Görland, Alb., Aristoteles u. d. Mathematik. Marburg, Elwert.
Grabmann, M., D. Genius d. Schriften d. hl. Thomas u. d. Gottesidee, Jahrb. f. Philos. u. specul. Theol. XIII, 4.
Hartmann, E. v., Gesch. d. Metaphysik, I: bis Kant, Lpz., Haacke.
Hollmann, G., Prolegg. zur Genesis d. Religionsphilosophie Kant's, Altpreussische Monatsschrift 1—3.
Jahn, A., Michael Psellos üb. Platon's Phaidros, Hermes, 34. 2.
Immisch, O., Ad Senecam de matrimonio, Rhein. Mus. f. Philol. N. F. 54, 2.
Kauff, H., Die Erkenntnisslehre d. hl. Augustin etc., Progr. M. Gladbach.
Keller, Ludw., Die Akademien d. Platoniker im Alterthum, Berlin, Gaertner.
Köllner, R., Bemerk. zu d. Papyrusfragmenten d. platonischen Laches, Philologus 58, 2.
König, E., Die Unterscheidung von reiner und angewandter Mathematik b. Kant, Kantstudien III, 4.
Kralik, Sokrates, Wien, Konegen.
Krüger, G., Wer war Pseudo-Dionysios? Byz. Ztschr. VIII, 2. 3.
Kuhnemann, E., Grundlehren d. phil. Studien üb. Vorsokratiker, Sokrates u. Plato. Brl. u. Stuttg., Spemann.
Lefkovits, M., Die Staatslehre auf Kantischer Grundlage (Berner Studien Bd. XIV), Bern, Steger & Co.
Lichtenberger, H., Die Philosophie Fr. Nietzsche's. Dresden, C. Reissner.
Lucretii Cari, T., de rerum natura l. VI. Ed. A. Brieger. Lpz., Teubner.
Marquardt, J., De natura hominis physica et morali quid Clemens Alexandrinus docuerit Gal., Braunsberg.
Masaryk, T. G., Die philosophischen u. sociologischen Grundlagen d. Marxismus Wien, Konegen.
Maurer, T., Die Religionslehre Spinoza's im theologisch-politischen Traktat Diss. Strassburg 97.

Mayer, G., Die Lehre vom Erlaubten in d. Gesch. d. Ethik. s. Schleiermacher. Lpz., Deichert Nachf.
Mayor, J. B., Notulae criticae in Clementio Alexandrini Protrepticum, Philologus 58. 2.
Ott, W., Ueb. d. Schrift d. hl. Augustinus: De magistro Programm. Hechingen. 98.
Pape, G., Lotze's religiöse Weltanschauung. Berlin. C. Skopnick.
Paulsen, Fr., Kant. Sein Leben u. seine Lehre. 2. u. 3. Aufl., Stuttg., Frommann.
— —, Kant. der Philosoph d. Protestantismus Berl., Reuther & Reichard.
Philonis Alexandrini opera qu. supers. recogn. L. Cohn et P. Wendland. Vol. III. Berlin. G. Reimer.
Plato's Vertheidigungsrede d. Socrates, übs. v. H. St. Seldmayer. Wien. Konegen.
Pöhlmann, R. Socrates u. sein Volk. München. Oldenburg.
Procli Diadochi in Platonis rempublicam Commentarii. Lpz., Teubner.
Parpus, W., Die Anschauungen d. Porphyrus üb. d. Tierseele. Diss. Erlangen.
Radermacher, C., Studien z. Gesch. d. antiken Rhetorik. III. Rhein. Mus. für Philol., N. F., 54, 2.
Rappaport, S., Spinoza u. Schopenhauer. Berlin. R. Gaertner.
Reinhardt, E., Lotze's Stellung zur Offenbarung. Diss. Erlangen 97.
Ritschl, O., Nietzsche's Welt- u. Lebensanschauung in ihrer Entstehung u. Entwickelung. Freiburg i. B., Mohr.
Schulze, Fritz. Stammbaum d. Philosophie. 2. Aufl., Lpz., Haacke.
Schwenkenbecher, W., Augustin's Wort: „Fides praecedit rationem" etc., Progr. Sprottau.
Stiglmayr, J., Die „Streitschrift d. Prokopios von Gaza" gegen d. Neuplatoniker Proklos, Byzantin. Ztschr., VIII, 2, 3.
Susemihl, Fr., Zum 2. Theile d. Parmenides. Philologus. 58. 2.
Zeller, Ed., Zur Vorg. d. Christenthums. Essener u. Orphiker Ztschr. f. Wiss. Theologie 42, 2.
Žmavc, Joh., Die psychol.-ethische Seite d. Lehre Thomas' v. Aquin üb. die Willensfreiheit, Jahrb. f. Philos. u. specul. Theol., XIII. 1.
Van der Wyck, Kant in Holland. Kantstudien. III, 1.
Volkmann, F., Schiller's Philosophie.
Wetzel, M., Haben die Ankläger d. Socrates wirklich behauptet, dass er neue Gottheiten einführe? Progr. Braunsberg.
Wiebrecht, R., Die Metaphysik Schopenhauer's v. naturwiss. Standpunkte aus betrachtet, Diss. Göttingen.
Wielenga, B., Spinoza's „Cogitata metaphysica" etc., Heidelberg. C. Winter.
Willenbücher, H., J. M. Guyau's Princip d. Schönen u. d. Kunst. Diss. Erlangen.
Windelband, W., Gesch. d. neueren Philos., 2. Aufl., 2 Bde., Lpz., Breitkopf u. Härtel.
Zulawsky, J. v., Das Problem der Kausalität bei Spinoza (Berner Studien, Bd. XV), Bern, Steiger & Co.

B. Französische Litteratur.

Barthélémy, E., Th. Carlyle, Paris, Mercure de France.

Lourié, O., La philos. de Tolstoy, Paris, Alcan.
Piat, C., La valeur morale de la science d'après Socrate, Revue Néo-Scolastique VI, 2, Mai 1899.
Pillon, F., L'année philosophique 9e année Paris, Alcan.

C. Englische Litteratur.

Campbell, Lewis, Religion in Greec, Litterature. London, Longmans, Green & Co.
Clark Murray, J., Rousseau. The philos. Rev. VIII, 4. Juli 1899.
Douglas, C. M., The Ethics of John Stuart Mill, London, Blackwood & Sons.
Latta, R., On the relation between the philosophy of Spinoza and that of Leibniz. Mind. No. 31. Juli 1899.
Mackintosh, R., From Comte to Benj. Kidd, London, Hamilton & Co.
Patten, S. N., The development of English Thought, New-York, Macmillan.
Pollock, F., Spinoza, 2e ed. London, Durckworth.
Robertson, G. M., A short history of Free-thought, London, Swan Sonnenschein & Co.
Rogers, A. K., Modern Philosophy, New-York, Macmillan.
Schurman, J. G., Kant's A priori Elements of Understanding, The philos. Rev. VIII, 3., Mai 1899 u. VIII, 4. Juli 1899.

D. Italienische Litteratur.

Bartholomei, J., principii dell' Etica di Rob. Ardigò, Roma, Balbi.
Benedetti, A., de. Il pessimismo nel La Bruyère, Torino, Boravalle.
Fornelli, L'ópera di A. Comte, Palermo, Sandron.
Guiffrida, Il Capitale di Marx, Catania, Gianotta,
Vidori, G., Rosmini e Spencer, Milano, Hoepli.

Berichtigung.

Die französische Abhandlung von Herrn Dr. Duprat auf Seite 305—321 dieses Bandes weist leider einige sprachliche Druckfehler auf. Die Schuld dafür ist in dem Umstande zu suchen, dass durch ein Versehen der Druckerei die Zusendung eines Revisionsabzuges an Herrn Prof. Imelmann unterblieben ist, dessen so dankenswerther Prüfung sonst der Satz aller fremdsprachlichen Beiträge dieses Archivs unterbreitet wird.







